ஆராய்ச்சி

Araichi

386

(காலாண்டு பத்திரிகை)

CONNEMARA PUBLIC LIBRARY
15 AUG 1972
MADRAS

தமிழியல், சமூகவியல், மானிடவியல் பற்றிய
ஆராய்ச்சிப் பத்திரிகை.

ஆசிரியர்
நா. வானமாமலை

ஆராய்ச்சி

ஜூலை 1969

ஆசிரியர்
நா. வானமாமலை, M. A., L. T.

பக்கம்

நகரத்தார் வரலாறும் சிலப்பதிகாரக் கதையும்
— ரகுநாதன் 1

தமிழ்நாட்டில் சாதி சமத்துவப் போராட்டக் கருத்துக்கள்
— நா. வானமாமலை 25

தமிழ் இலக்கியத்தில் மனுவின் கதை
— டாக்டர். டி. வி. வீராசாமி, எம். ஏ., பி. எச். டி. 60

நாட்டுப் பாடல்களும், திருமண உறவுகளும்
— ஆ. சிவசுப்பிரமணியன் 66

ஒரு பிராஃமி எழுத்துச் சாசனம்
— மயிலை. சீனி. வெங்கடசாமி 73

இந்திய ஆன்மீக வாதம் — ஓர் அறிமுகம்
— டாக்டர். தேவிபிரசாத் சட்டோபாத்யாயா 78

மறைந்துபோன பழந்தமிழ்ப் பாடல்கள்
— மு. வை. அரவிந்தன், எம். ஓ. எல். 112

இன்றைய தமிழ் இலக்கியப் போக்கு
— டாக்டர். இராம. சுந்தரம் 116

பண்டையத் தமிழகத்தின் போர்க் கருவிகள்
— அ. இராகவன் 122

Pre-And Proto-Historic Cultures of Tamilnad
— K. V. Raman, M. A., M. Litt, Dip. Arch 137

Social set-up in India in the Late 18th and Early 19th Century
— Dr. J. Heydrich (Berlin) 143

Summaries of papers in Tamil 149

சந்தா விகிதம்
இந்தியா
ஆண்டு சந்தா ரூ. 10-00
ஆயுள் சந்தா ரூ. 150-00
இலங்கை
ஆண்டு சந்தா ரூ. 15-00

258, திருச்செந்தூர் ரோடு,
பாளையங்கோட்டை
திருநெல்வேலி-2.

ஆராய்ச்சி

Araichi

"RESEARCH"

A quarterly journal devoted to research in Tamil studies, Indology and Anthropology

EDITOR

N. VANAMAMALAI

SUBSCRIPTION RATES

India	Rs.	10/-
Ceylon	Rs.	15/-
Other countries		20 Sh.

Life Subscription (India only) — Rs. 150/-

Subscriptions from India must be sent by m.'o. only. Subscriptions from Ceylon must be in British Postal order and sent to New Century Book House; 6, Nallathamby Chetty Street, Mount Road, Madras-2. The Editor must immediately be informed of the remittance. The address of the remitter must be clearly stated to ensure delivery of the journal by post.

Address to which subscriptions are to be sent.

THE EDITOR,

"ARAICHI"

258, Tiruchendur Road,

PALAYAMKOTTAI :: TIRUNELVELI-2.

TAMILNADU.

MADURAI UNIVERSITY

தெ. பொ. மீனாட்சிசுந்தரன்,
துணைவேந்தர்.

அன்பரீர்,

தமிழ் ஆராய்ச்சியாளர்களுக்கென்றே வெளியிடப் போகும் இதழ் "ஆராய்ச்சி" என்ற தலைப்பு பெறுவது மிகவும் பொருத்தமே. ஒரு நாட்டின் நாகரிகம் உயர்வதற்கு அதன் இலக்கியக்கலையும் ஒரு காரணம் என்று கூறலாம். தமிழரின் கல்வி, பண்பாடு, பொருளாதார வளர்ச்சி ஆகியவைகளைக் கூறப்போகும் "ஆராய்ச்சி" சிறப்பாக அறிவு வளர்ச்சிக்கும் தமிழ் எழுத்தாளர்களுக்கும் பேருதவியாக விளங்க வேண்டும் என்று ஆசைப்படுகிறேன்.

மலர் சீரும் சிறப்புமாக வெளிவர என் நல் வாழ்த்துக்களை தெரிவித்துக் கொள்கிறேன்.

அன்பன்,

தெ. பொ. மீனாட்சிசுந்தரன்

Prof. V. I. SUBRAMANIAM, M. A., Ph. D.
SECRETARY-GENERAL
International Association of
Tamil Research.

Dear friend,

I wish you good luck in your venture.

With good wishes,

Sincerely,
V. I. Subramaniam

N. KAILASAPATHY, M. A. (Ceylon) Ph. D. Birmingham.
Department of Tamil
UNIVERSITY OF CEYLON
COLOMBO.

Dear Mr. Vanamamalai,

I think that the journal should be supported by all genuine researchers and I shall endeavour to gather whatever support I can for the journal. In fact there was a long felt-need for such a journal and it can do much to focus attention on neglected areas of Tamil and Dravidian scholarship.

With kind regards,

Sincerely yours
N. Kailasapathy

Prof. HIREN MUKERJEE, M. P.
NEWDELHI

I wish to convey my best wishes for the success of the journal "Research" brought out by Shri N. Vanamamalai. Our emerald country stretches from Himalaya to the sea. There is in India a rich variety, a many splendoured diversity. And underlying it is a certain indubitable unity which has lent its stamp to this country. As legend has it many centuries ago the sage Agastya linked north and south in a glorious synthesis. Yet Shri Vanamamalai's journal represents an effort to work for a new synthesis not only between the north and the south but also between all disparate forces in our national life without which we cannot go ahead in a complicated and restless world.

Hiren Mukerjee

S. D. SUNDARAM
Poet, Playwright and Film Director
LAKSHMIPURAM, MADRAS-14.

Dear Sir,

I am in receipt of your letter dated 28—1—69 and very glad to know that you are going to start a new journal named "Research" and I wish you all success in your endeavours

Yours Sincerely,
S. D. Sundaram

Prof. D. CHELLAPPA, M. A., M. Litt.
PRINCIPAL,
Pasumpon Muthuramalinga Thevar College,
USILAMPATTI

I am happy that you are canalising the efforts of scholars in the right direction. The starting of a research journal is indeed timely and fulfil a long felt need. I wish the venture all success.

D. Chellappa

ஆராய்ச்சி
Araichi

மலர் 1 | ஜுலை 1969 | இதழ் 1

அறிமுகம்

'ஆராய்ச்சி' யின் முதல் இதழை உங்களுக்குப் பணிவோடு அளிக்கிறேன்.

'ஆராய்ச்சி' பற்றிய அறிக்கைகளிலும், விளம்பரங்களிலும் கண்டபடியே பலதுறை- ஆராய்ச்சிகள் இவ்விதழில் இடம் பெற்றிருப்பதைக் காண்பீர்கள்.

தமிழக சமுதாயவரலாறு பற்றிய கட்டுரைகள் இரண்டும், இலக்கிய ஆய்வுக் கட்டுரைகள் மூன்றும், கல்வெட்டு ஆராய்ச்சிக் கட்டுரையொன்றும், மானிடவியல் ஆராய்ச்சிக்கட்டுரை இரண்டும், இந்தியதத்துவ வரலாறு பற்றிய கட்டுரையொன்றும் இவ்விதழில் வெளியிடப் பெறுகின்றன. இது போன்றே பிற இதழ்களிலும் பல துறைகளில் வல்லுநர்கள் கட்டுரைகள் எழுதுவார்கள். பத்திரிகையின் தரத்தைப் பற்றி மதிப்பீடு செய்யவேண்டியது நீங்களே. உங்கள் கருத்துக்களை எழுதினால் அவற்றைக் கவனத்தோடு பரிசீலனை செய்யத் தயாராயிருக்கிறேன்.

'ஆராய்ச்சி' யை மட்டும் தலையாய பணியாகக் கொண்டு தமிழில் வெளிவரும் பத்திரிகை இது வொன்றே. பல பண்பாட்டுத்துறைகளிலும் ஆராய்ச்சி புரியும் வல்லுநர்களை அணுகி அவர்களது சிந்தனை முடிவுகளை வெளியிட்டு அறிவொளி பரப்ப முன்வந்துள்ள பத்திரிகை இதுவொன்றே இதற்கு ஆராய்ச்சியில் ஆர்வமுள்ளவர்களனைவரும் ஆதரவளிப்பார்கள் என்ற நம்பிக்கையில்தான் இப்பத்திரிகையைத் துவக்க நான் முன்வந்தேன். ஐம்பதுக்கு மேற்பட்ட ஆராய்ச்சியாளர்கள் இம்முயற்சிக்கு ஆதரவு தெரிவித்து எழுதியுள்ளார்கள். தமிழ் அன்பர்களும், ஆராய்ச்சியில் ஆர்வமுள்ளவர்களும் இப்பத்திரிகைக்கு சந்தாதார்களாகச் சேர்ந்து இம்முயற்சிக்கு ஆதரவளிக்க வேண்டிக் கொள்ளுகிறேன்.

இவ்விதழுக்குக் கட்டுரை அனுப்பியுள்ள ஆராய்ச்சி வல்லுநர்களுக்கு என் நன்றியை அறிவித்துக்கொள்கிறேன்.

இவ்விதழில் வெளியிடத்திட்டமிட்டிருந்த கட்டுரைகளில் சில, இடமின்மையால் அடுத்த இதழில் வெளியிடப்படும். அவற்றுள் டாக்டர் கைலாசபதியின் கட்டுரை முக்கியமானது. அடுத்த இதழுக்குக் கட்டுரை எழுதியனுப்புவதாக வெளிநாட்டறிஞர்கள் பலர் தெரிவித்துள்ளனர். டாக்டர் ஜார்ஜ் தாம்ப்ஸன் (இங்கிலாந்து) டாக்டர் செலிஷேங் (சோவியத்யூனியன்) ஆகிய இருவரும் அவர்களுள் முக்கியமானவர்கள்.

பொதுவாக, தரமான ஆராய்ச்சிக்கட்டுரைகளை வழக்கமாக வெளியிடமுடியும் என்று நம்புகிறேன்.

நமது இளம் ஆராய்ச்சியாளர்களை ஊக்குவிக்க, அவர்களது கட்டுரைகளையும் வெளியிட எண்ணியுள்ளேன். P. G. வகுப்புகளிலோ, அல்லது ஆராய்ச்சி மாணவர்களாகவோ படித்து வருபவர்கள் கட்டுரைகள் எழுதலாம். அச்சில் இரண்டு அல்லது மூன்றுபக்கங்களுக்கு மிகாமல் இருத்தல்வேண்டும். இவ்வாய்ப்பை, தமிழ், வரலாறு, மொழி இயல், மானிடவியல், சமூகவியல் மாணவர்கள் பயன்படுத்திக் கொள்ளவேண்டும் என வேண்டிக்கொள்ளுகிறேன்.

தமிழ் நாட்டிலும், வெளிமாநிலங்களிலும் ஆராய்ச்சிப் பணிபுரியும் அறிஞர்களனைவரும், இச்சிறிய முயற்சிக்குத் தங்கள் ஆதரவையளித்தல் வேண்டுமென பணிவோடு வேண்டிக்கொள்கிறேன்,

வழக்கமாக 112 பக்கங்களோடு 'ஆராய்ச்சி' வெளிவரும். சிறப்பிதழாக அதிகபக்கங்களோடு இவ்விதழ் வெளிவருகிறது.

நா. வானமாமலை

Our Contributors

1. T. M. C. Ragunathan — Editor, Soviet Land, author of many literary studies like "Social literature" and "Bharathi and Shelley". He is also a creative artist and has written many short stories and a novel. He is preeminently the poet of the revolutionally epoch.

2. Dr. T. V. Veeraswamy, M. A. Ph. D. Lecturer, Department of Tamil Research, Kerala University is a competent scholar of Tamil literary studies.

3. Mayilai Seeni Venkataswamy A veteran scholar who has extended the borders of literary studies to Buddhist, Jain and Christian literary out put. His writings include papers on epigraphy, history of language and literature.

4. Dr. Rm. Sundaram is a post doctoral research fellow in the Dept. of advanced studies in Ling uistics. He has done research work in Kerala University and Bandarkar Institute, Poona.

5. M. Aravindan, M. O. L. is a young research scholar of great promise — He has published a few papers in literary studies.

6. A. Ragavan is a sound scholar in the fields of Tamil culture and numismatics. His published works such as 'Thiruvilakku', 'The Lotus in Tamil culture' and 'The history of ship building' were widely acclaimed in scholarly circles. He has also to his credit a number of papers published in scientific and literary Journals.

7. K. V. Raman, M A., M. Litt. is working in the archaelogy Dept. of India, Madras. He has published a book on the regional history of Madras and papers in his field work about his archaelogical excavations at Kaveripoompattinam and Uraiyoor. He is a young scholar of great promise.

8. Dr. Deviprasad Chattopadyaya — Prefessor of philosophy, Calcutta. His magnum opus is his study in Indian materialist philosophy entitled 'Lokayata'. His works include, "Indian philosophy" and "Indian Atheism". His papers have been published in Britan, France Italy, Germany and Soviet Union. He has participated in many International Seminars on Philosophy. He is an authority on Indian materialism and Buddhism.

9. A. Sivasubramanian—works in the department of Tamil, V. O. Chidambaram College, Tuticorin. He is a young scholar with an aptitude for research in literary and cultural studies. He is particularly interested in folklorology and is currently working on the classification of Tamil proverbs and comparison with proverbs in other South Indian languages.

10. Dr. Heydrich—Vice-President of Indo-G. D. R. Cultural Society. His speciality is Social anthropology. He has lived in Madras for more than two years and worked on certain Socio-anthropological problems. His papers have been published in India and Germany.

11. N. Vanamamalai—Editor, Aaraichi has edited and published two volumes of an anthology of Tamil folk songs. Author of a few papers on Social history and literary studies.

நகரத்தார் வரலாறும் சிலப்பதிகாரக் கதையும்

ரகுநாதன்.

★

பொதியில் ஆயினும் இமயம் ஆயினும்
பதிஎழு அறியாப் பழங்குடி கெழீஇ
பொதுஅறு சிறப்பின் புகார்[1]

என்று புகார் நகரை வருணிக்கும்போது சிலப்பதிகாரம் எடுத்த எடுப்பிலேயே கூறுகின்றது. ஆனால் புகார் நகரில் வாழ்ந்து வந்த வணிகப் பெருங்குடி மக்களோ, புகாரிலிருந்து குடிபெயர்ந்து இன்றைய செட்டி நாட்டுப் பகுதியில் வந்து குடியேறினர் என்பதும், அவர்களே நகரத்தார் என்றும் நாட்டுக்கோட்டைச் செட்டிமார் என அழைக்கப்படுகின்றனர் என்பதும் யாவரும் ஒப்புக்கொள்ளும் செய்தியாகும். "இக்காலத்தில் பெயர் கூறுது 'பட்டினம்' என்பது சென்னையைக் குறிப்பதுபோல, பூம்புகார் நகரம் பழங்காலத்தில் 'நகரம்' என்றும், 'பட்டினம்' என்றும் வழங்கப்பெற்றது. காவிரிப்பூம் பட்டினத்திலிருந்து இங்கு வந்து குடியேறியதால், செட்டியார்கள் 'நகரத்தார்' எனப் பெயர் பெற்றனர்"[2]. "சோழ மன்னனுக்கு நகரத்தில் கோட்டையும் இவர்களுக்கு அவ்வரசன் ஆட்சிக்குட்பட்ட நாட்டிற் கோட்டையுமாக விருந்ததால், நாட்டுக் கோட்டையார் என்றும், புகார் நகரத்தில் நெடுநாள் தன வணிகர் நிலை பெற்றிருந்ததால், பாண்டி நாட்டுக்கு வந்தபின் அதன் அறிகுறியாக 'நகரத்தார்' எனவும் பெயர் பெற்றனர்"[3].

செட்டி மக்களுக்கு நகரத்தார் எனப் பெயர் வழங்கி வருவதற்கு இது பொருத்தமான காரணம்தான். ஆயினும் 'நகரம்' என்ற இச்சொல்லுக்கு இன்னும் சிறப்பான அர்த்த பாவங்களும் உண்டு. தமிழறிஞர் ஔவை துரைசாமிப் பிள்ளை இவ்வாறு எழுதுகிறார்: "நகரத்தார் என்பது நகரத்தில் வாழ்பவர் என்று இந்நாளில் பொருள்படும். ஆனல் அதன் உண்மைப் பொருள் வேறு. தமிழர் வீடு அமைக்கும் வகையில் நகர் என்பது ஒன்று. சங்க இலக்கியங்கள் பெருஞ்செல்வர் மனைகளை நகர் என்றே குறிக்கின்றன. 'பொன்னுடை நெடுநகர்', 'பெருவளம் பழுனிய கொழு நகர்' என்ற சொற்றொடர்கள் சங்க நூல் பயின்றோர் நன்கறிந்தவை;

நகர் என்பது இரண்டாயிரம் கோலுக்குக் குறையாத பரப்புடையது; சுற்றிலும் தாழ்வாரமும், சிற்றறைகளும், நடுவில் வெயில் முற்றமும், மாடியில் நிலா முற்றமும், புற விறையும், உச்சியிற் கலசங்களும், பல்வேறு ஓவிய வேலைப்பாடுகளும் நிறைந்து, குறுநில மன்னர் பெருமனை போல விளங்குவது. இந்த நகர்களையே இச்செல்வர்கள் அமைத்து வாழ்வதால் இவர்கள் நகரத்தார் எனும் சிறப்புற்றிருக்கின்றனர்."[4]

எனவே நகரத்தார் என்பது நகரில் வாழ்ந்தவர்களைக் காட்டிலும், நகரத்தில் பெருமனைகள் கட்டி வாழ்ந்தவர்களைச் சிறப்பாகக் குறிக்கும் என்று தெரிகிறது. புகார் வணிகர்களும் இத்தகைய மாட மாளிகைகளைக் கட்டி வசித்து வந்தனர். அவர்கள் வாழ்ந்து வந்த வீதியை, ''பெருங்குடி வணிகர் மாட மறுகு''[5] என்றே சிலப்பதிகாரம் குறிப்பிடுகின்றது. இதன் காரணமாகவும் அவர்கள் 'நகரத்தார்' எனப் பெயர் பெற்றனர் என்று கொள்வது பொருத்தமே. மேலும் நகரங்கள் அல்லது பேரூர்கள் தோன்றுவதற்கும் வணிகர்களே காரணமாயிருந்தனர் என்பது வரலாற்று முடிபு. ''கைத்தொழில் பொருள் உற்பத்தி இயல்பாகவே விற்பனைப் பொருள்களின் உற்பத்தியாகவே உள்ளது; அதாவது கைவினைத் தொழிலாளி தனது பொருள்களிற் பெரும்பகுதியைத் தன்சொந்த உபயோகத்திற்காக அல்லாமல் பண்ட மாற்றுக்கோ விற்பனைக்கோ தான் உற்பத்தி செய்கிறான். எனவே, உற்பத்தியாளனுக்கும் வாங்குபவனுக்கும் இடையே இடைத் தரகனாக வரும் வியாபாரிக்கும் கைவினைத் தொழிலாளிக்கும் இடையே நெருங்கிய தொடர்பு ஏற்படும் அவசியம் நேர்கிறது. இதுதான் வியாபாரிகள், கைவினைத் தொழிலாளிகள் ஆகிய இருசாராரும் வாழ்ந்து வந்த குடியில்புக்களான நகரங்கள் தோன்றுவதற்கு வழிவகுத்தது; இந்நகரங்களே கைவினைத் தொழில்களின், வர்த்தகத்தின் கேந்திரங்களாக வளர்ச்சி பெற்றன."[6] சிலப்பதிகாரத்தில் கூறப்படும் **மறுவூர் பாக்கம், பட்டினப் பாக்கம்** ஆகிய குடியில்புக்கள் இத்தகைய நகரக் காட்சியையே நமக்கு வழங்குகின்றன.[7] எனவே நகர்களை உருவாக்கியவர்கள் என்ற முறையிலும் அவர்கள் நகரத்தார் என அழைக்கப்பட்டனர் என்றும் கொள்ளலாம்.

ஆயினும் இவையெல்லாவற்றுக்கும் மேலாக, நகரம் என்பது தனித்தவொரு சிறப்பான அர்த்தத்தோடு அந்நாளில் தமிழ் நாட்டில் வழங்கி வந்ததாகவும் அறிகிறோம். பேராசிரியர் நீலகண்ட சாஸ்திரி இவ்வாறு எழுதுகிறார்: 'கி. பி. எட்டாம், ஒன்பதாம் நூற்றண்டுகளிலிருந்து தமிழ்நாட்டுக் கல்வெட்டுக்களில் மூன்று விதமான கிராம சபைகளைக் காண முடிகிறது. அவையாவன: ஊர், சபை, நகரம் ...... நகரம் என்பது முற்றிலும் வேறானது; அது வர்த்தகர்களும் வாணிபர்களும் மேலாதிக்க ஸ்தானத்தைப் பெற்றிருந்த பிரதேசங்களோடு சம்பந்தப்பட்டிருந்தது."[8] பெரும் வணிகர்கள் தமக்குள் சங்கம் (GUILD) அமைத்து அதன் மூலம் நாட்டு நிர்வாகத்திலும் பிரதிநிதித்துவம் பெற்று வந்தனர் என்பது இந்திய வரலாற்றின் பரவலாகக்

காணப்படும் செய்தி. புகார் நகரிலிருந்த வணிகர்களும் இவ்வாறு நாட்டு நிர்வாகத்தில் பங்கேற்றனர் என்று சிலப்பதிகாரத்தின் மூலமே நாம் ஊகிக்க முடிகிறது. சிலப்பதிகாரம் "ஐம்பெருங் குழுவும் எண்பேராயமும்"[9] பற்றிப் பேசுகின்றது. இக் குழுக்களைப் பற்றி விளக்கம் எழுதும் உரையாசிரியர் அடியார்க்கு நல்லார் எண்பேராயத்தின் உறுப்பினர்களைப் பற்றி எழுதும்போது,

> **கரணத் தியலவர், கருமகாரர்,**
> **கனகச் சுற்றம், கடைகாப்பாளர்,**
> **நகர மாந்தர் நளிபடைத் தலைவர்,**
> **யானை வீரர், இவுளி மறவர்**
> **இனையர் எண்பேர் ஆயம் என்ப**[10]

எனக் குறிப்பிடுகிறார். இங்கு நகரமாந்தர் என்பது புகார் நகரத்திலிருந்த பொது மக்கள் பிரதிநிதிகளைக் குறிப்பிடவில்லை; அந்நாளில் பொதுமக்களுக்கு நிர்வாகத்தில் எந்தப் பிரதிநிதித்துவமும் இருக்கவில்லை. இந்த உறுப்பினர்கள் அரசனால் நியமிக்கப் படுபவர்களே. எனவே இங்கு நகர மாந்தர் என்பது வணிகப் பிரதிநிதிகளையே குறிக்கும். இவ்வாறு நாட்டு நிர்வாகத்திலும் தமது கருத்தைத் தெரிவிக்கும் வலிமையும் வாய்ப்பும் பெற்றிருந்தவர்களே 'நகர மாந்தர்' எனக் குறிப்பிடப்பட்டனர். இத்தகையோர் இயல்பாகவே பெருஞ் செல்வந்தர்களாக இருந்தனர். எனவேதான் ஆயிரத்தெட்டுக் கழஞ்சு "விறுயர் பசும்பொன்"[11] விலையுள்ள மாலையை–அதாவது மாதவிக்கான பரிசப் பணத்தை – விலை கூறவரும் கூனி, அந்த மாலையைக் கையிலேந்தி

> **''நகர நம்பியர் திரிதரு மறுகில்**
> **பகர்வனர் போல்வதோர் பான்மையின்''**[12]

வந்து நிற்கிறாள். இங்கும் நகர நம்பியர் என்பது புகார் நகரத்தின் ஆடவர்களைப் பொதுவாகக் குறிப்பிடவில்லை. ஆயிரத்தெட்டுக் கழஞ்சுப் பசும்பொன் கொடுத்து அம்மாலையை வாங்கும் சக்தி சாதாரணமானவர்களுக்குக் கிடையாது. அதனை வாங்கக் கூடிய சக்தி படைத்தவர்கள் வணிகப் பெருமக்களே; அவர்களிலும் பெருஞ் செல்வம் படைத்தவர்களே. அத்தகைய வணிகர்குல நம்பியரை நாடியே அவள் அங்கு நிற்கிறாள். எனவே **நகர மாந்தர் நகர நம்பியர்** என்ற சொற்களெல்லாம் வணிகர்களுக்கே தலைமை தாங்கி, நாட்டு நிர்வாகத்திலும் பிரதிநிதித்துவம் பெற்றிருந்த பெரும் வணிகர்களையே குறிக்கும். அதனால் நகரத்தார் என்ற பெயரும் நகரத்திலிருந்து வந்தவர்கள் என்ற சாதாரணப் பொருளைக் காட்டிலும், இந்தச் சிறப்பான பொருளையே குறிக்கிறது எனலாம்.

இதனால் நகரத்தார் என்போர் புகார் நகரில் செல்வமும் செழிப்பும் மிக்கோங்கி வாழ்ந்து வந்தவர்கள் என்பதில் ஐயமில்லை. ஆயினும் இத்தனை சீரும்

சிறப்பும் பெற்றிருந்த அப்பெருங் குடிமக்கள் புகாரை விட்டு குடிபெயர்ந்து வந்ததற்குக் காரணம் என்ன? பொதியம் போலவும், இமயம் போலவும் புகார் நகரம் நிலை பெற்றிராமல், காலக்கோளால் அது கடல் கோளுக்கு இரையாகி விட்டதாலா? நகரத்தார் வரலாறு கூறும் எந்த நூலும் அல்லது குறிப்பும் அவ்வாறு கூறவில்லை. கடல் கோளுக்கும் முன்னமேயே அவர்கள் குடிபெயர்ந்து விட்டனர் என்றுதான் அவையெல்லாம் கூறுகின்றன; அவற்றில் புகாரின் கடல் கோளைப் பற்றிய பேச்சே இல்லை. அவ்வாறாயின் "பதி எழு அறியா" அப்பழங்குடியினர் பதி எழுந்து வேற்று நிலத்தில் குடியேறக் காரணம் என்ன?

இதுவே இங்கு நமது ஆராய்ச்சிக்குரிய பொருள்; விடை காணவேண்டிய கேள்வி.

"பூங்கொன்றை வேலங்குடிச் சிலா சாசனத்திற்கேற்பத் துளாவூர் மடத்திலிருந்த புத்தகத்தை வருவித்து, தேவகோட்டை வீர. லெ. சிந்நயச் செட்டியார் பரிசோதித்து வைத்திருந்த பிரதிப்படி" தஞ்சாவூர் சதாவதானம் சுப்பிரமணிய ஐயர் பதிப்பித்துள்ள **நகரத்தார் சரித்திரம்** இவ்வாறு கூறுகிறது:

"அப்போது பாண்டிய தேசாதிபதியாயிருந்த சவுந்தர பாண்டியராசன் சோழ தேசத்துக்குச் சென்று அந்தத் தேசாதிபதியாகிய ராசபூஷண சோழராசனைக் கண்டு, 'எங்கள் தேசத்திலே முன்பு கீர்த்திபூஷண பாண்டியராசன் காலத்தில் கடல் பெருகித் திருப்பூவணம் வரை அழிந்து போனதினால், அதற்குப் பின்பு பதினெட்டுப் பாண்டியர்கள் அரசாட்சிக் காலம் வரை, நற்குடிகளில்லாதிருந்து இப்போது நற்குடிகள் வரவழைக்கப்பட்டு சுபிக்ஷமாயிருக்கிறது, இன்னும் சில நற்குடிகளும் வியாபார வைசியர்களும் தரவேண்டுமென்று கேட்டுக்கொள்ளச் சோழராசன் அப்படியே தருகிறேனென்று சொல்லிச் சில நற்குடிகளையும் கொடுத்து, காவிரிப்பூம் பட்டினத்திலுள்ள இரத்தின தனமகுட பூபால வைசியர்களை வரவழைத்து, 'நீங்கள் சிலர் பாண்டிய தேசத்துக்குப் போயிருங்கள்' என்று சொல்ல, வைசியர்கள் 'நாங்கள் மூன்று தெருவாரும் எங்கிருந்தாலும் ஒருமித்திருக்கிறதேயல்லாது சிலர் இங்கும் சிலர் அங்குமாய்ப் பிரிந்திருக்க மாட்டோம்' என்றார்கள். அது கேட்டு அரசன் அவ்வாறே மூன்று தெரு வைசியர்களையும் சேர்ந்தே போயிருக்கும்படி சொல்ல, வைசியர்கள் அரசனை நோக்கி, 'தாங்கள் எங்களுக்கு நடத்தி வந்தபடி மன்னிணை மரியாதை தந்து, அபிமானமாய்ச் சம்ரக்ஷணை செய்வதாய்த் தங்கள் முன்னிலையில் பாண்டியராசர் உறுதியான வாக்களித்தால் அங்ஙனமே போயிருக்கிறோம்' என்று சொன்னார்கள். அப்பொழுது பாண்டிய தேசாதிபதி சோழராசனை நோக்கி, உங்களிலும் அதிக மரியாதயாய் நடத்துகிறேன்' என்று பிரமாணமாகச் சொல்லி...... வைசியரை அழைத்துக் கொண்டு...ஊர் வந்து சேர்ந்தான். அப்போது சவுந்தர பாண்டியன் தான் முன்பு வாக்களித்தபடியே வைசியர்களை நோக்கி, கடலுக்கு

மேற்கு, வைகைக்கு வடக்கு, பிரான் மலைக்குக் கிழக்கு, வெள்ளாற்றிற்குத் தெற்கு இந்நான்கெல்லைகளுக்குட்பட்ட இந்த நாட்டில், குடியேறி வசித்திருங்கள் என்று சொல்லி மதுரைமா நகரம் சேர்ந்தான்.''[13]

இந்தக் கதையை அனுசரித்து, பதினெட்டாம் நூற்றாண்டின் பிற்பகுதியில், சிவகங்கையை ஆண்ட முத்துவடுகநாதர் காலத்தில் வாழ்ந்த முத்துக்குட்டிப் புலவர், **கூண்ணுடையம்மன் பள்ளு** என்ற பிரபந்தத்தில் இவ்வாறு பாடியுள்ளார்:

சென்று நற்குடி மாறனழைக்க
சிறந்த காவிரிப் பூம்பட்டிணத்தில்
அன்றிருந்து பொற் றேறிவந்தோர்
அருவியூர் சுந்தரம் தென்னிசை
என்று மூன்றில் இளசையெனப்புகழ்
ஏழுமாநகர் வாழும் வணிகர்... [14]

இதனையொட்டி பத்தொன்பதாம் நூற்றாண்டுத் தமிழ்ப் புலவரான பாடுவார் முத்தப்பச் செட்டியாரும்,

நாற்றிசையும் பாண்டியனுர் நற்குடிகள் தான்தேடி
தேற்றமுள்ள தேரேறித் தேசிகர்நம் நாடணுகி...
நம்முடைய தேசமதில் நற்குடியாய் வாழ்ந்திருக்க
வண்மையுள்ளோர் நீங்கள் வரவேணும் என்றுரைத்தார்...
வந்தார் வணிகர் அங்கே வழிக்கவலைப்புத் தான்தீர்ந்தார்
தேசமது வெள்ளாற்றுத் தென்கரையில் நன்றாக
வாசமுள்ள ஓங்காரக் குடிதன்னில் வந்திறங்கி
ஆசு மதுரமுள்ள ஆயிரத்தைந் நூற்றுவர்கள்
நேசமுடன் வாழ்ந்திருந்த நீதிமுறை வகுத்தார்[15]

என்று பாடியுள்ளார்.

நகரத்தார் பாண்டிய மன்னனின் அழைப்பின் பேரில்தான் சோழ நாட்டிலிருந்து வந்து வெள்ளாற்றுக்குத் தெற்கிலுள்ள பிரதேசத்தில் குடியேறினர்களா? நகரத்தார் வரலாறு கூறும் குறிப்புக்களும், பொதுவாக வைசியர்கள் இடம் பெயர்ந்து குடியேறியது பற்றிய பிற நூல்களும் வேறுபட்ட கதைகளையும் கூறுகின்றன. அவற்றையும் பார்ப்போம்.

புதுக்கோட்டை சமஸ்தான வரலாற்று நூலில் பின் வருமாறு கூறப்படுகிறது.

" நாட்டுக் கோட்டைச் செட்டி மக்கள் காவிரியின் முகத்துவாரத்தில் உள்ள கிராமமான காவிரிப் பட்டினத்திலிருந்து இந்தப் பகுதிகளுக்கு வந்தவர்கள் எனக் கூறப்படுகின்றனர். அவர்கள் சோழ மன்னர்களால் ஆதரிக்கப்பட்டு வந்தவர்கள் என்றும், ஒவ்வொரு சோழ மன்னனும் பதவிக்கு வரும்போது அவனது தலையில் முடி சூட்டும் கௌரவத்தைப் பெற்றிருந்தனர் என்றும் கூறப்படுகின்றனர். (**நகரத்தார் தூலவை நாடகத்தைப் பார்க்கவும்**). அவர்கள் குடிபெயர்ந்து வந்ததற்குக் காரணம் ஒரு சோழ மன்னன் ஒரு செட்டிகுல மாதை மானபங்கம் செய்ய விரும்பினன் என்றும், எனவே செட்டி மக்கள் சோழ நாட்டிலிருந்து கூண்டோடு குடிபெயர்ந்து சோழ நாட்டின் தெற்கெல்லையான வெள்ளாற்றுக்குத் தெற்கே குடியேறி வெள்ளாற்றைக் கடந்து தமது பெண்களைச் சோழ நாட்டு எல்லைக்குள் மீண்டும் செல்ல அனுமதிக்கக் கூடாது என்ற விரதத்துடன் இருந்தனர் என்றும் கதை கூறப்படுகிறது.

இருப்பினும் திரு. **தர்ஸ்ட்டன்** வேறுவிதமாகக் கூறுகிறார். அவரது கருத்துப்படி சுந்தர பாண்டியன் என்ற பாண்டிய மன்னன், பாண்டிய நாட்டில் குடியேறுமாறு சில வைசியர்களைத் தூண்டுமாறு சோழ மன்னனைக் கேட்டுக் கொண்டான்; அவர்களை வைகை நதிக்கு வடக்கிலும், பிரான்மலைக்குக் கிழக்கிலும், வெள்ளாற்றுக்குத் தெற்கிலுமுள்ள நிலப் பகுதியில் குடியேற அனுமதித்தான்'' [16]

மேற்கூறிய தர்ஸ்ட்டன் என்பவரே, '**தென்னிந்தியச் சாதிகளும் குடிகளும்**' என்ற நூலில் இவ்வாறு எழுதுகிறார்:

"நாட்டுக் கோட்டைச் செட்டி மக்களின் பூர்வோத்தரம் பற்றிய வேறொரு கதையின்படி, அவர்கள் ஒரு காலத்தில் காவிரிநதியின் முகத்துவாரத்தில் செழிப்பான துறைமுகமாகவிருந்த காவிரிப் பட்டினத்தை ஆண்டு வந்த மன்னர்களின் சபையில் வணிகர்களாக இருந்து, அங்கு கொடுமைக்கு ஆளான காரணத்தால் மொத்தமாகக் குடி பெயர்ந்து நாட்டரசன் கோட்டையில் வந்து குடியேறினர் என்று தெரிகிறது.'' [17]

இவர் '**பன்னிரண்டாம் செட்டிகள்**' என்ற வகுப்பைப் பற்றிக்கூறும் போது, "இவர்கள் தஞ்சையைச் சேர்ந்த பாழடைந்த நகரமான காவிரிப் பட்டினத்திலிருந்து நெடுங்காலத்துக்கு முன்னர் தப்பித்து வந்த பதினேரு இளைஞர்களிலிருந்து தோன்றியவர்கள் எனக் கூறப்படுகிறது. ஒரு சோழ மன்னன் ஒரு செட்டிப் பெண்ணை மணக்க விரும்பினன் என்றும், அதன் பேரில் அந்தக் குலத்தினர் நகருக்குத் தீ வைத்து விட்டனர் என்றும், அதில் பதினேரு பிள்ளைகள் மட்டுமே தப்பிப்பிழைத்தனர் என்றும் கூறப்படுகிறது" [18]

இதனையொத்த கதை முன்னர் கூறிய நாட்டுக்கோட்டை நகரத்தார் சரித்திரத்திலும் கூறப்படுகிறது: "பூதந்திச் சோழராசன் தங்கள் குலத்துப் பெண்களைத் துராக்கிரதமாய்ப் பிடித்துச் சிறை வைத்ததனுல், அந்த வைசியர் எண்ணுயிரம்

குடும்பத்தாரும் தங்கள் ஆண்பிள்ளைகளை மட்டும் உபாத்தியாயராயிருந்த ஆத்தும நாத சாத்திரியாரிடத்தில் விட்டு, எல்லாப் பொருள்களையும் அவர்வசம் ஒப்புவித்து... பிராணஹானி செய்து கொண்டார்கள்"[19] இவ்வாறு தப்பிப் பிழைத்த பிள்ளைகள் பின்னர் வேளாளப் பெண்களை மணந்து குலத்தைத் தழைக்க வைத்தனர் என்றும் அவர்களே பாண்டிய மன்னரின் அழைப்பின் பேரில் பிற்காலத்தில் பாண்டி நாட்டுக்குக் குடி போந்தனர் என்றும் மேற்கண்ட நூல் கூறுகின்றது.

இவ்வாறு சோழ மன்னன் செட்டி குலப்பெண்ணை அடைய விரும்பியது பற்றிய கதையொன்று சூடாமணிப் புலவர் இயற்றிய வைசிய புராணத்திலும் காணப்படுகிறது, அக்கதை வருமாறு:[20]

மருத வாணிபன் என்ற வணிகனுக்குப் பிள்ளையில்லாததால் சிவபெருமானைத் தொழுது வேண்டுகிறான். அவனது துயர் கண்டு மனமிரங்கிய பார்வதி அவனுக்கு ஓர் ஆண் மகவை அருளுமாறு பரமசிவனிடம் கூறுகிறாள். சிவனாரோ இப்பிறப்பில் அவனுக்கு அப்பாக்கியம் இல்லை என்று கூறி விடுகிறார். அவ்வாறாயின் நானே அவனுக்கு மகளாகப் பிறப்பேன் என்று பார்வதி கூறுகிறாள்; அவ்வாறே பிறக்கிறாள்; வளர்கிறாள்; அன்புப் பிரியாள் என்ற அந்தப் பெண் வளர்ந்து பெரியவளான பின்னர், மருத வாணிபன் அவளைத் தன் மருமகனுக்கு மணஞ் செய்விக்க ஒப்புக் கொண்டு நாளும் குறிப்பிட்டு விடுகிறான். இதற்கிடையில் சோழவேந்தன் நகர் உலா வந்த காலத்தில் அன்புப் பிரியாளைக் காண நேர்ந்து அவளது அழகைக் கண்டு மயங்கி, அவளைத் தானே மணக்க விரும்புகிறான். மருதவாணன் வார்த்தை மாறவோ, மன்னனுக்குத் தன் மகளைக் கொடுக்கவோ இசையவில்லை. எனவே மன்னன் பலவந்தமாக அவளை மணப்பது என்று திருமணப் பந்தலெல்லாம் போடுமாறு உத்தரவிட்டு விடுகிறான். இந்தநிலையில் மன்னன் குறித்த நாளுக்கு முந்திய நாள் இரவில் "எம் வீட்டுப் பெண் நாய்க்கும் நீ தகுந்தவன் அல்ல என்பது விளங்க"[21] ஓர் ஆண் நாயைப் பந்தற்காலில் கட்டிவிட்டு, சோழனுக்குத் தெரியாமல் மருதவாணன் தன் சுற்றத்தாரோடு திருவிடைமருதூருக்கு ஓடி விடுகிறான். அங்கு நிச்சயித்த முகூர்த்தத்தில் சிவபெருமான் 'திருவிளையாடல்' புரிகிறார். நிச்சயித்த மருமகனின் வடிவத்தில் தாமே வந்து அம்பிகையான அன்புப் பிரியாளை மணந்து கொண்டு விடுகிறார். உண்மை மருமகன் பின்னர் வந்து ஏமாறுகிறான்; இறுதியில் சிவ பெருமானே காட்சி தந்து உண்மையை விளங்க வைக்கிறார். ஏமாற்றமும், அவமானமும் அடைந்த சோழனே, இதனால் கடுங்கோபம் கொண்டு வாணிபர்களையெல்லாம் கொடுமைப் படுத்தினான் என்று கதை.

" ...ஆங்கு அரசனும் வெகுண்டு
கணங்கொள் வீரரை, ஏவி தன் கழனிசூழ் நாட்டில்
வணங்கொள் வாணிபர் யாரையும் வருத்தினன்மன்னே"[22]

"பாதரக் குடியிலிருந்த நகரத்தார் சரித்திரத்துக்கும், கர்ணபரம்பரைக்கும், சரித்திர ஆராய்ச்சிக்காரர்களின் கருத்துக்களுக்கும், சரித்திரங்கள் நிகழ்ந்த இடங்கள் முதலியவை கூட மிகவும் மாறுபட்டும் முன்னுக்குப் பின் விரோதமாகவும் இருந்தது பற்றி, இரணியூர், இளையாத்தங்குடி, எம்பெருமான் விண்ணகரத் திருக்கோவில் முதலிய கல் வெட்டுக்களை ஆராய்ச்சி செய்தும், கீழச்சிவற்பட்டி பாடுவார் முத்தப்பச் செட்டியார் 'திருமுக விலாசம்' பாதரக் குடியிலிருந்த சில செய்யுட்கள் இவைகளை ஆதாரமாக வைத்தும்"[23] எழுதப்பட்டதாகக் கூறும் நாட்டுக்கோட்டை நகரத்தார் வரலாறும் சோழ மன்னன் செட்டிகுலப் பெண்ணொருத்தியைச் சிறையெடுத்துச் சென்ற கதையைக் கூறுகிறது. கதையின் சாரம் வருமாறு:

சோழ மன்னன் பல்லக்கில் செல்லும்போது தனவணிகர் குலச்சிறுமியர் சிற்றில் அமைத்து விளையாடிக் கொண்டிருக்க, அவர்களில் வனப்பு மிக்க ஐந்து வயதுச் சிறுமி (!) மேல் ஆசையுற்று அவளை அவன் சிறையெடுத்துச் சென்று விட்டான். வணிகர்கள் அரண்மனை சென்று பெண்ணை விடும்படி கேட்டனர், மன்னனோ "சிறை யெடுக்கப்பட்டு வந்த இந்தப் பெண்ணை நீங்கள் உங்கள் குல வழக்கப்படி சிரச்சேதம் செய்து விடுவீர்கள். அவ்வாறு செய்தால், உங்களிற் பலர் தலைகளையும் எண்ணாயிரம் பொன் தண்டமும் வாங்குவேன்" என்று அச்சுறுத்திப் பெண்ணை அனுப்பிவைத்தான். வணிகர்களோ அக்காலக் குல வழக்குப்படி அப்பெண்ணைக் கொன்று விட்டு வீடு வந்து சேர்ந்தனர்; அரசன் ஆணைப்படி ஏழு பிரிவினரும் ஏழு தலைகளைக் கொடுக்கவும், எண்ணாயிரம் பொன் தண்டம் கொடுக்கவும் இசைந்து மன்னனிடம் சென்றனர். மன்னன் அவர்களது துணிவையும் குலச் செருக்கையும் கண்டு வியந்து, இவர்களை வேறு வகையில் பழி வாங்க வேண்டும் என்று கருதி, அவர்களை மன்னித்து அனுப்பி விட்டான் பின்னர் அவன் அவர்களைப் பல சோதனைகளுக்கும் கொடுமைகளுக்கும் ஆளாக்கினான். இறுதியில் சோழன் பெண்களையெல்லாம் சிறையிடச் சூழ்ச்சி செய்திருந்ததை அறிந்து எண்ணாயிரம் குடும்பத்தினரும் தற்கொலை புரிந்து கொண்டனர். தனவணிகரெல்லாம் ஒருங்கே இறந்த பின்பு பள்ளிக் கூடத்துக்குச் சென்றிருந்த பிள்ளைகள் மட்டும் உபாத்தியாயரையும் அழைத்துக் கொண்டு பாண்டி நாட்டுக்கு வந்து விட்டார்கள், [24] (இக் கதை தர்ஸ்டன் கூறியுள்ள பன்னிரண்டாம் செட்டிகள் பற்றிய கதையோடும் பொருந்துகிறது; "வேலங்குடிச் சிலாசாசன"த்தில் கூறப்பட்டுள்ள கதையோடும் பொருந்துகிறது)

இவ்வாறு, நகரத்தார் சோழ நாட்டை விட்டுக் குடிபெயர்ந்து வந்தமைக்கு இரண்டு காரணங்கள் கூறப்படுகின்றன. ஒன்று சுந்தர பாண்டியன் என்னும் பாண்டிய மன்னன் சோழ தேசம் சென்று சோழ மன்னனின் அனுமதியின் பேரில் வணிகர்களை அழைத்து வந்து தன் நாட்டில் குடியேற்றினான் என்பது; மற்றொன்று சோழ மன்னன் வணிகர்களுக்கும் வணிகர் குலப் பெண்களுக்கும் கொடுமைகள் இழைத்தான், அதன் காரணமாக அவர்கள் அவற்றைச் சகிக்க முடியாது தப்பிப் பிழைத்துச் சோழ நாட்டின் எல்லைக்குத் தெற்கே வந்து குடியேறினர் என்பது.

இவற்றில் எது உண்மை? எது பொருத்தமானது?

மேலே கூறிய குறிப்புக்கள் அனைத்திலும் காணப்படுபவை கர்ண பரம்பரைச் செய்திகளை ஆதாரமாகக் கொண்டவையே. எனினும் இவற்றையும் ஆராய்ந்து உண்மை காணலாம். முதலில் பாண்டியன் அழைத்து வந்ததாகக் கூறப்படும் செய்தியைப் பார்ப்போம்:

தம் நாட்டில் வாணிப வளர்ச்சியும் தொழிற் பெருக்கமும் பொருளாதார முன்னேற்றமும் ஏற்பட வேண்டுமெனக் கருதிப் பிற நாட்டு வணிகர்களை வருந்தியழைத்து அவர்களைத் தம் நாட்டில் முதலீடு செய்யச் சொல்லி, அந்த மூலதனத்துக்கும் பாதுகாப்பு அளிக்கும் அரசுகளை இன்றும் காணத்தான் செய்கிறோம். எனவே அத்தகைய நோக்கத்தோடு பாண்டிய மன்னன் புகார் வணிகர்களைத் தன் நாட்டுக்கு அழைத்திருந்தால், அதில் வியப்புக்கு இடமில்லை. ஆனால் இங்கு இரண்டு கேள்விகள் எழுகின்றன. பாண்டிய மன்னன் விரும்பிக் கேட்டுவிட்டான் என்பதற்காகத் தன் நாட்டிலுள்ள வணிகர்களையெல்லாம் சோழ மன்னன் பாண்டிய நாட்டுக்கு அனுப்பியிருப்பானா? தனது நாட்டு வணிகப் பெருக்கத்துக்கும் செல்வ வளத்துக்கும் காரணமாகவுள்ள வணிகர்களை எந்த மன்னனும் இவ்வாறு இழக்க முன்வருவான் என்பது நம்ப முடியாத செய்தி அடுத்து, சோழ நாட்டிலிருந்து வணிகர்களை வரவழைத்துக் குடியேற்றும் அளவுக்குப் பாண்டி நாடு வாணிப வளம் குன்றியிருந்ததா?

புகார் நகரத்தைப்போலவே மதுரைமாநகரும் வாணிபச்சிறப்பு மிக்கதாகவே விளங்கியது. அங்கும் ''வான வண்கை வளம் கெழு செல்வர்''களும், ''மலைய வும், நிலத்தவும், நீரவும், பிறவும், பல்வேறு திருமணி, முத்தமொடு, பொன் கொண்டு, சிறந்த தேஎத்துப் பண்ணியம் பகர்நரும்'', ''கொழுங்குடிச் செல் வரும்'' இருந்தனர் என்று சிலப்பதிகாரத்துக்கு முந்திய மதுரைக் காஞ்சி முதலிய நூல்களே புலப்படுத்துகின்றன.[25] மேலும் சிலப்பதிகார ஆசிரியர் இளங்கோவடிகள்

......அரைசு விழைதிருவின்
பரதர் மலிந்த பயங்கெழு மாநகர்[26]

என்று அரசர்களும் வேட்கை கொள்ளக்கூடிய அளவுக்குப் பெருஞ்செல்வம் படைத்த வணிகர்கள் மலிந்த மாநகரம் என்று புகாரைக் குறிப்பிடுவதை போலவே, மதுரை நகரின் அங்காடி வீதியைக் குறிப்பிடும் போதும்,

வகை தெரிவு அறியா வளம் தலை மயங்கிய
அரைசு விழைதிருவின் அங்காடி வீதி[27]

என்று அதே அடை மொழியுடன் குறிப்பிடுகின்றார். தனது நாட்டிலேயே 'அரைசு விழை திரு' நிறைந்த வணிகப் பெருமக்கள் இருக்கும் போது, சோழ நாட்டின்

வணிகர்களைப் பாண்டிய மன்னனொருவன் புகாரிலிருந்து வருவித்துக் குடியேற்றினான் என்பது பொருத்தமல்ல. மேலும், மதுரை நகரிலும் புகார் நகரத்து வணிகரின் குலவழியினர் ஏற்கனவே குடி வாழ்ந்து வந்தனர் என்பதையும் சிலப்பதிகாரத்தின் மூலம் நாம் தெரிந்துகொள்ள முடிகின்றது.

மதுரையை அடுத்த புறஞ்சேரியில் தங்கியிருந்த கோவலன் பொழுது புலர்ந்ததும் கவுந்தியடிகளை நோக்கி,

தொல்நகர் மருங்கின் மன்னர் பின்னோர்க்கு
என்நிலை உணர்த்தி யான்வருங் காறும்
பாதக் காப்பினள் பைந்தொடி[28]

என்று கூறிக் கண்ணகியைக் கவுந்தியடிகளிடம் அடைக்கலமாக ஒப்புவிக்கிறான். மதுரைமாநகரிலுள்ள வணிகர் பெருமக்களிடம் எனது நிலையை உணர்த்தி நான் மீண்டு வரும் வரையில், கண்ணகியை உங்கள் பாதுகாப்பில் விட்டுச் செல்கிறேன் என்று கூறி, மதுரை நகருக்குச் செல்கிறான் கோவலன். அவ்வாறு செல்லும் கோவலன் மதுரை நகரின் எல்லா வீதிகளிலும் சுற்றித் திரிகிறான்; செழுங்குடிச் செல்வர்களின் வீதி, அங்காடி வீதி, இரத்தினக் கடை வீதி, பொன்கடை வீதி, அறுவை வீதி, கூல வீதி ஆகியவற்றிலெல்லாம் சுற்றித் திரிகிறான். பரத்தையர்கள் வாழும் வீதியைவும்கூட அவன் விட்டுவைக்கவில்லை. இவ்வாறு பல்வேறு வீதிகளிலும் சுற்றித் திரிந்துவிட்டு,

பால்வேறு தெரிந்த நால்வேறு தெருவும்,
அந்தியும், சதுக்கமும், ஆவண வீதியும்,
மன்றமும், கவலையும், மறுகும் திரிந்து[29]

புறஞ்சேரிக்கு மீண்டு வருகிறான். மதுரை நகரிலுள்ள வணிகர்களைக் கண்டு வருகிறேன் என்று சொல்லிவிட்டுப் போனவன், இத்தனை வீதிகளையும் சுற்றினானே தவிர எந்த வணிகரையும் கண்டு பேசவில்லை; யாரையும் சந்திக்கவில்லை. மேலும், யாரையும் கண்டு பேசாது வந்த கோவலன் கவுந்தியடிகளிடம் மதுரையின் காட்சிப் பெருமைகளையும் அரசனின் கொற்றத்தையும் பற்றிப் பேசுகின்றானேயன்றி, வணிகர்களைத் தேடிச் சென்ற விஷயம் என்னவாயிற்று என்று கூறவில்லை. இது ஏன்? வறியனாகிவிட்ட நிலையில் தன் சுற்றத்தாரின் முகத்தில் விழிக்க விரும்பாமல் புகாரை விட்டு இரவோடு இரவாய்த் தன் மனைவியோடு புறப்பட்டுவந்த கோவலன், அதே வறிய நிலையில் மதுரையிலுள்ள தன் சுற்றத்தாரையும் பார்க்க விரும்பவில்லை. சுற்றத்தாரல்லாத வணிகர்களாக இருந்தால் வியாபார நிமித்தமாக அவன் அவர்களைப் போய்ச் சந்திக்கக் கூச வேண்டியதில்லை. எனவேதான் அவன் மதுரை நகரில் வெறுமனே "திரிந்து" விட்டுத் திரும்பி விடுகிறான். இதனை அவன் வாய்விட்டுக்

கூறு விட்டாலும், கவுந்தியடிகளும் அந்தச் சமயத்தில் அங்கு வந்திருந்த மாடல மறையவனும் இதனைக் குறிப்பால் உணர்ந்து கொண்டனர் என்று கொள்ள முடிகிறது. அவர்கள் இருவரும் அவனிடம் நேரடியாகவே இவ்வாறு கூறுகின்றனர்:

அறந்துறை மாக்கட்கு அல்லது, இந்தப்
புறச்சிறை இருக்கை பொருந்தாது: ஆகலின்
அரைசர் பின்னோர் அகநகர் மருங்கின்நின்
உரையிற் கொள்வர் ; இங்கு ஒழிக நின் இருப்பு ;
காதலி தன்னோடு கதிர் செல்வதன்முன்
மாட மதுரை மாநகர் புகுக [30]

"இப்புறஞ்சேரி அறவோர்க்கே பொருத்தமான இடம் ; நீ இங்கு உன் மனைவியுடன் இருத்தல் தகாது, எனவே வணிகர்களிடம் செல், நீ யாரென்று சொன்னாலே அவர்கள் உன்னை ஏற்றுக்கொள்வர். இங்கிருந்து அகன்று பொழுது சாய்வதற்குமுன் மனைவியுடன் மதுரைபோய்ச் சேர்" என்று இருவரும் கூறி முடித்தபின் அங்கு ஆயர் குல முதுமகள் மாதரி வருகிறாள். அந்த மாதரிடம் கவுந்தியடிகள் கண்ணகியை அடைக்கலமாகக் கொடுக்கின்றபோதும் இவ்வாறு கூறுகிறார்.

மாதரி! கேள் ; இம் மடந்தை தன் கணவன்
தாதையைக் கேட்கின் தன்குலவாணர்
அரும்பொருள் பெறுநரின் விருந்து எதிர்கொண்டு
கருந்தடம் கண்ணியொடு கடி மனைப் படுத்துவர்;
உடைப்பெரும் செல்வர் மனைப்புகும் அளவும்
இடைக்குல மடந்தைக்கு அடைக்கலம் தந்தேன். [31]

"மாதரி இதோ இந்தக் கண்ணகியின் கணவனது தந்தை பெயரைக் கேட்டால், மதுரை நகரிலுள்ள இவர்கள் குலத்திற் பிறந்த வணிகர்கள் கிடைத்தற்கரிய பொருள் கிடைத்த மாதிரி இந்தப் பெண்ணையும் இவனையும் தம் விருந்தினராகத் தம் வீட்டில் ஏற்றுக்கொள்வர். எனவே அச்செல்வர் மனை சென்று சேருமளவும் இவளை உன்னிடம் அடைக்கலமாகத் தருகிறேன்" என்றுரைக்கிறார். இங்கு மதுரையிலுள்ள வணிகர்களும் புகார் நகர வணிகர்களின் குலத்தைச் சார்ந்தவர்களே என்று தெள்ளத் தெளிவாகி விடுகிறது. இதன் பின்னர் கோவலன் முன்போன்று வெறுங்கையுடன் மதுரைக்குச் செல்லாமல், மனைவியின் சிலம்பு ஒன்றையும் வாங்கிச் செல்கிறான். இப்போதும் அவனது நோக்கம் நமக்கு மறைமுகமாகப் புலப்பட்டு விடுகிறது. கவுந்தியடிகள் அறிவுரை கூறியதுபோல் தன் மனைவியையும் கூட்டிக்கொண்டு பொழுது சாய்வதற்குமுன் மதுரைக்குச் செல்ல முனையாமல், சிலம்பைப் பெற்றுக் கொண்டு தான் மட்டும் தனியே செல்வது, வணிகர்களைச் சந்தித்துத் தன்னிலையை

உணர்த்த அவன் விரும்பவில்லை. மாறாகச் சிலம்பை விற்று வரவே விரும்புகிறான் என்பதைத் தெளிவுபடுத்துகிறது. அந்தச் சிலம்பை விலைபேசும் முகத்தால்கூட, அவன் அங்குள்ள தனது குலத்தாரை வறியனாகச்சென்று காணவிரும்பவில்லை எனவே தான் அவன் வழியிற் போகிற வஞ்சகப் பொற்கொல்லனிடம் போய் மாட்டிக் கொள்கிறான்.

மேற்கண்ட சிலப்பதிகார இலக்கியச் சான்றுகளால் மதுரை நகரிலும் புகார் நகர வணிகரின் குலத்தினரே வாழ்ந்து வந்தனர் என்பது தெளிவு. அதனால் பாண்டியன் ஒருவன் அவர்களை வரவழைத்து வரவோ, அப்படியே வரவழைத்தாலும் அவர்களை மதுரை நகரிலோ, அல்லது பாண்டி நாட்டுத் துறைமுகப் பகுதியிலோ குடியமர்த்தாமல் சோழ நாட்டின் எல்லையிற் குடியமர்த்தி அவர்களுக்கு இதுதான் எல்லை என்று வேலி கட்டி வரையறுக்கவோ தேவையில்லை. எனவே இந்தக் காரணம் சற்றேனும் பொருத்தமானதல்ல; உண்மைக்கு ஒத்ததல்ல.

இனி இரண்டாவது காரணத்தைப் பார்ப்போம்.

"வேலங்குடிச் சிலா சாசன" வரலாற்றுக்கு அனுபந்தமாகச் சேர்க்கப்பட்டுள்ள "ஆதியில் அநுட்டித்து வந்தபடி, பூங்கொன்றை வேலங்குடியில் நகரத்தார் நிர்ணயஞ் செய்த சாதி முறை நியாயங்கள்" பற்றிய விவரத்தில் பின் வருமாறு கூறப்படுகிறது:

"கடலுக்கு மேற்கு, பிரான் மலைக்குக் கிழக்கு, வைகைக்கு வடக்கு, வெள்ளாற்றிற்குத் தெற்கு இந்நான்கெல்லைக்குட்பட்ட வேளாளர் பூமியாகிய இந்நாட்டிலேயே குடியிருக்கிறது. வேறிடங்களிற் குடும்பத்தோடு போய்க் குடியிருத்தல் கூடாது. பெண்டுகள் சுவாமி தரிசனம் தீர்த்த யாத்திரைகளுக்குப் புருஷர்களோடு போய் வரவேண்டும். இதர காரிய நிமித்தம் அன்னிய தேசங்களுக்குப் பெண்டுகள் போகிறதில்லை."[32]

கால்டுவெல் ஐயர் தமது திருநெல்வேலி சீமைச் சரித்திரத்தில் தமிழ்நாட்டு மூவேந்தர்களின் நாட்டெல்லைகளைப் பற்றி எழுதும்போது வெள்ளாறானது பாண்டிய நாட்டின் வடக்கு எல்லையாகவும் சோழ நாட்டின் தெற்கெல்லையாகவும் பாடல்களில் குறிப்பிடப்படுகின்றன என்பதைச் சுட்டிக் காட்டிவிட்டு இவ்வாறு எழுதுகிறார்:

"வெள்ளாறு பற்றிய இந்தக் குறிப்பானது, நாட்டுக்கோட்டைச் செட்டியார்களிடையே, தமது பெண்களை வெள்ளாற்றைத் தாண்டிச் செல்வதற்கு என்றுமே அனுமதிக்கக் கூடாது என்றதொரு பழைய வழக்கம் நிலவி வந்த காரணத்தால் ஊர்ஜிதமாகிறது; பெண்கள் எல்லைகளைத் தாண்டிச் செல்வது ஓர் அபசகுன காரியம் எனக் கருதப்பட்டது."[33]

மேற்கண்ட இரு குறிப்புக்களும் முதற்காரணத்தை மீண்டும் பொய்ப்பிக்கின்றன. புகார் நகரத்து வணிகர்கள் சோழ மன்னனின் அனுமதியின்பேரில் பாண்டி

நாட்டில் வந்து குடியேறியிருந்தால், அவர்கள் தமது பெண்களுக்கு இத்தகைய கட்டுப்பாட்டை விதிக்க வேண்டிய அவசியமே இல்லை. அதே சமயம் இக்குறிப்புக்கள் இரண்டாவதாகப் பார்த்த காரணத்தை ஊர்ஜிதம் செய்யவும் உதவுகின்றன. இரண்டாவது காரணத்தில் சோழ மன்னன் வணிகர்குலப் பெண்களைச் சிறையெடுக்கவும், மானபங்கம் செய்யவும், பலவந்தமாகத் திருமணம் புரியவும் முனைந்த பல கதைகளைப் பார்த்தோம். இதனால் வணிகர்கள் தற்கொலை புரியவும் தப்பித்து ஓடி வரவும் நேர்ந்தது என்றும் பார்த்தோம். தமக்கு மட்டுமல்லாமல் தமது பெண்டுகளுக்கும் பாதுகாப்பில்லை என்ற காரணத்தாலேயே அவர்கள் வெள்ளாற்றைத் தாண்டிச் சோழ நாட்டுக்குள் தமது பெண்கள் காலடி வைக்கக் கூடாது எனக் கட்டுப்பாடு செய்து கொண்டனர் என்று ஊகிக்க இக்கதைகள் நமக்கு இடந்தருகின்றன.

சோழ நாட்டை விட்டு வெளியேறி, அதன் எல்லைக்கு அப்பால் குடியேறி, இவ்விதம் சாதிக் கட்டுப்பாடும் செய்து கொள்ளும் அளவுக்கு வணிகர்களுக்கும் சோழ மன்னனுக்கும் இடையே என்ன மோதல், என்ன முரண்பாடு, 'என்ன கசப்பு ஏற்பட்டது? ஏன் ஏற்பட்டது? இது ஆழ்ந்து சிந்திக்க வேண்டிய, ஆராய வேண்டிய விஷயமாகும்.

அரசன் சிறையெடுத்துச் சென்ற பெண்ணை வணிகர்கள் மீட்கச்சென்ற காலத்தில், "இந்தப் பெண்ணை உங்கள் குல முறைப்படி நீங்கள் கொலை செய்தால் உங்களிற் பலரையும் கொல்வேன்; எண்ணாயிரம் பொன் தண்டமும் வசூலிப்பேன்" என்று அரசன் அச்சுறுத்திய காலத்திலும், அவர்கள் அதற்கு அஞ்சாது அப்பெண்ணைக் கொலை செய்துவிட்டு ஏழு தலைகளையும் எண்ணாயிரம் பொன் அபராதத்தையும் தயங்காது தர முன் வந்தனர் என்றும், இவ்வாறு தமது குலச் செருக்கையும் பணச் செருக்கையும் காட்டிக் கொண்ட வணிகர்களை அரசன்வேறு விதமாகத்தண்டிக்கத் தீர்மானித்தான் என்றும் முன்னர் கூறிய கதையொன்றில் பார்த்தோம். இதன் விளைவாக அரசன் அவர்களது குலச் செருக்கையும் பணச் செருக்கையும் பல விதத்திலும் குலைக்க முனைந்தான் என்றும், அதன் காரணமாகப் பல்வேறு விதமான பலப்பரீட்சைகள் நடந்தன என்றும் நகரத்தார் வரலாறு கூறுகின்றது. அக்கதைகளைச் சுருக்கமாகப் பார்ப்போம்:

மேற்கூறிய சம்பவத்துக்குப் பின்னர் ஒரு சமயம் காவிரி நதி கரையுடைத்துப் பெருகியது. அப்போது திருவிளையாடற் புராணத்தில் பாண்டிய மன்னன் வையை நதியின் கரையுடைப்பை அடைப்பதற்காக ஊரவரெல்லாம் மண் சுமக்க வேண்டும் என்று உத்தரவிட்டது போல், சோழ மன்னனும் வணிகர்கள் உட்பட்ட சகலருக்கும் உத்தர விட்டான். வணிகர்களோ மண் சுமக்க மறுத்து,தமது பங்குக்குரிய இடத்தைத் தமது கிட்டங்கிகளிலிருந்த பஞ்சுப் பொதிகளைக் கொண்டுபோய்ப் போட்டு அடைத்தனர். இந்தச் செய்தி சோழ மன்னன் வணிகர்களைக் கூலியாட்களைப் போல் வேலை வாங்கி அவர்கள் குலச்செருக்கை அடக்க முனைந்ததையும், வணிகர்களோ அதற்குப் பலியாகாமல், தமது குலச் செருக்கையே மீண்டும் நிலைநாட்டியதையுமே புலப்படுத்து

கின்றது. இதனால் கோபமும் பொறாமையும் கொண்ட அரசன் செல்வத்தின் வளத்தாலும் பலத்தாலும் தருக்குற்று நின்ற வணிகர்களின் செருக்கை மேலும் பல வழிகளில் அடக்க முயன்றான். ஒரு நாள் அவன் வணிகர்களை அழைத்து, தனது பட்டத்து யானையை நிறுத்து எடை சொல்லுமாறு பணித்தான்; வணிகர்களோ யானையைத் துலாபாரம் ஏற்றாமலே யானையை மதித்து நிறுத்து எடை சொல்லி விட்டார்கள். பின்னர் அவன் மோசமான தங்கத் தகட்டைக் கொடுத்து மாற்றுச் சொல்லுமாறு கேட்டான்; அவர்களும் மேற்பூச்சுத் தங்கத்தின் மாற்றைச் சொல்லி விட்டனர். இதனால் மேலும் கோபங்கொண்ட அரசன் வணிகர்களிடம் நீளம் போதாத கயிறொன்றைக் கொடுத்து, தனது கோட்டையிலுள்ள கிணற்றில் தண்ணீர் இறைக்குமாறு கட்டளையிட்டான். வணிகர்களோ தாம் அணிந்திருந்த பொன்னாபரணங்களையே கயிறாகக் கட்டி முடிந்து கிணற்றுத் தண்ணீரை இறைத்துக் காட்டினர். இதனால் கோபாவேசமுற்ற மன்னன் வணிகர்கள் தமது வீடுகளுக்கு வெள்ளியாற் செய்து பூட்டியிருந்த கதவுகளையெல்லாம் பிடுங்கி வருமாறு தனது பணியாட்களுக்குக் கட்டளையிட்டான். அவர்கள் அவ்வாறு வெள்ளிக்கதவுகளை பிடுங்கியெடுத்துச் சென்ற பிறகோ, வணிகர்கள் அன்றிரவுக்குள்ளேயே வெள்ளிக் கதவுகள் இருந்த இடத்தில் பசும் பொன்னால் கதவுகள் செய்து மாட்டிவிட்டனர். இதனையும் கண்டு வெகுண்ட பின்னரே சோழமன்னன் வணிகர்குலப் பெண்களையெல்லாம் சிறையெடுக்க திட்டமிட்டதாகவும், அதனால் வணிகர்கள் பெண்களையெல்லாம் கொன்று விட்டுத் தாமும் தற்கொலை புரிந்து கொண்டனர் என்று கூறப்படுகிறது.[34]

இக் கதைகளை நகரத்தார் வரலாறுகூறும் பிரபந்தங்கள் பலவும் கூறுகின்றன. ''ஏழு நகரத்தார் பள்ளு'' என்ற பிரபந்தம் இவ்வாறு பாடுகிறது:

பஞ்சுப் பொதிகொண்டு காவேரி யூரைப்
பரவா தடைத்த வணிகேசர்
பட்டத்து யானைக்குக் கிட்டத்திற் போகாமல்
பார்த்து நிறுந்த வணிகேசர்
பகட்டான தங்கத் தகட்டைக் கின்னி மாற்றுப்
பார்த்துரை சொல்லும் வணிகேசர்
பற்றுக் கிணற்றுக் கயிற்றுக்குப் பொன்மணி
பாய்ச்சி இறைத்த வணிகேசர்
பாங்கான வெள்ளிக் கதவு பிடுங்கப் பின்
பைம்பொன் ஞசிட்ட வணிகேசர்
பாண்டிய நாட்டிற் குடியேறும் ஏழ்நகர்
பார்த்திப ராம்வணி கேசர்களே![35]

18-ம் நூற்றாண்டில் பாடப்பெற்ற 'கண்ணுடையம்மன் பள்ளு'ப் பிரபந்தமும் ஒரு பாடலில் இதனைக் குறிப்பிடுகிறது:

கண்ணிறல் மதயானை நிறுத்தும்
  கடலில் விட்ட கனகம் அழைத்தும்...
விண்ணுயர்ந்த பொன் மேருவுரைத்துமுன்
  மீனவர் முடி சூட்டியு மெய்யாய்
நண்ணு கீர்த்தி படைத்த வணிகர்
  நகரம்......[36]

சென்ற நூற்றுண்டில் எழுதப்பட்ட நகரத்தார் திருமுகவிலாசத்திலும் பின்வரும் வரிகள் காணப்படுகின்றன:

மேரு கிரியுரைத்தும் வேழம்தனை நிறுத்தும்
பேருலகின் மிக்கான பேரானர் — யாரும்
அதிசயிக்கக் காவேரி யாறுதனைப் பஞ்சுப்
பொதியால் அடைத்த புகழாளர் — நெடுங்கிணற்றில்
விம்புக்குத் தம்வீட்டு வெள்ளாட்டியர் சுவடித்
தாம்பிட்டு நீரிறைத்த தாட்டிகர்... வல்லிரவில்
பொற்கதவு பூட்டிப் புகழ் படைத்தார்[37]

இவ்வாறு நாட்டுக் கோட்டை நகரத்தார் பற்றிக் கூறப்படும் கதைகளை சில வற்றை 38 கீர்த்தி பெற்ற வணிகர்களின் கதைகளைக் கூறும் **வைசிய புராணமும்** சிற்சில மாற்றங்களோடு கூறுகின்றது; வேறு பல புதிய கதைகளையும் கூறுகின்றது. உதாரணமாக, யானையை எடை பார்த்துச் சொன்ன கதை, இவ்வாறு கூறப்படுகிறது: அரசன் யானை எடையைக் கூறுமாறு சொன்னதும், அந்தச் சவாலை வணிகர்கள் ஏற்று விடிவதற்குள் எடைசொல்வதாக உறுதி கூறுகின்றனர். பிறகு எப்படி எடை பார்ப்பது என்று யோசிக்கின்றனர். ஆவணிக்கிழான் என்ற பெருங்குடி வணிகன் அதற்கு வழி சொல்கிறுன். அதன்படி யானையைக் கொண்டு வந்து அதனை ஒரு கப்பலில் ஏற்றி, யானையின் பாரத்தால் கப்பல் அமிழ்ந்த அளவைக் குறித்து வைத்துக் கொள்கின்றனர்; பின்னர் யானையை இறக்கி விட்டு அந்த அளவுக்குச் சரக்கு மூடைகளை ஏற்றுகின்றனர். பின்னர் சரக்கு முடைகளை மட்டும் நிறுத்துக் கூட்டி, யானையின் எடையை விஞ்ஞான பூர்வமாகவே கண்டு கூறிவிடுகின்றனர்.[38] இதே போல் பொற் கடார மொன்றின் மாற்றுரைத்துக் கூறிய கதையும் விந்தையாக உள்ளது. பெரிய பொற் கடார மொன்றை மன்னன் மதிப்பிடச் சொன்னதும், வாணிபன் அதனை ஒரு குயவனது சக்கரத்தின் மீது ஏற்றி, சக்கரத்தைச் சுழற்றி விட்டு, உரை கல்லையும் மெழுகையும் கடாரத்தில் படும் விதத்தில் பிடித்துக் கொண்டு மாற்றுரைத்துக் காட்டினுன் என்று கதை கூறப்படுகிறது.[39]

வைசிய புராணத்தில் வணிகரின், செல்வச் செழிப்பு மன்னனின் செல் வத்தைக் காட்டிலும் பதின் மடங்கு உயர்ந்தது என்று வலியுறுத்தும் கதையொன்றும் காணப்படுகிறது. அது வருமாறு: கோப்பரகேசரி என்ற சோழ மன்னன் நவ மணிகள்

ஒவ்வொன்றிலும் கோடி சேர்த்திருந்தான்; அவ்வாறு சேர்த்துயர்ந்த தனது பெருமையைக் காண்பிப்பதற்காக, தனது பட்டத்து யானையின் முன்னால் எப்போதும் ஒரு பொற்காளத்தை ஊதிக்கொண்டு போகுமாறு செய்தான். இவ்வாறு அவன்தனது காளமொலிக்கக் காவிரிப் பூம்பட்டினத்துக்குள் வந்து நுழைந்தான். அங்குள்ள கடவுளான் என்னும் வணிகன் அக்காளத்தின் ஒலி கேட்டு, அரசனிடமே அதற்குக் காரணம் என்ன என்று கட்டான். சோழ மன்னனே,

"கோதிலாநவ கோடிநாரா யணன்
ஆதலால் இவ்வணி அறியவே
ஊதுமென்றெனன் என்ன உரைத்தனர்

"நான் நவகோடி நாராயணன்; அதனை அறிவிக்கவே காளம் ஊதச் சொன்னேன்" என்றான். இதைக் கேட்ட கடவுளான் "உம்மிடமுள்ள செல்வத்துக்கு இந்தக்காளம் அடையாளம் ஆகுமேல், இதைக் காட்டிலும் அதிகச் செல்வம் படைத்தவர்கள் என்ன அடையாளம் வைத்துக் கொள்வது?" என்று கேட்டான். அரசன் அந்த வணிகனைக் கூட்டிக் கொண்டு போய் தன்னிடமிருந்த ஒன்பது கோடி நவமணிகளையும் காட்டினான். வணிகனும் பதிலுக்கு அரசனைக் கூட்டிக் கொண்டு போய்த் தனது செல்வத்தைக் காட்டினான். வணிகனிடமோ நவமணிகள் ஒவ்வொன்றிலும் ஒன்பது கோடி மணிகள் இருந்தன! தன்னைக் காட்டிலும் ஒன்பது மடங்கு செல்வந்தனாக அந்த வணிகன் இருப்பதைக் கட்டதும், சோழ மன்னன் வெட்கப்பட்டுப் போய்த் தனது பொற்காளத்தையே வணிகனிடம் ஒப்படைத்து விட்டான்![40]

இந்தச் செய்திகளையெல்லாம் பார்க்கும் போது புகார் வணிகர்களுக்கும் சோழ மன்னனுக்கும் இடையே எழுந்த மோதல், முரண்பாடு ஆகியவற்றின் அடிப்படை, செல்வத்தின் உடைமைக்கும் செங்கோலின் உரிமைக்கும் இடையே ஏற்பட்ட முரண்பாடேயாகும் என்பது தெளிவாகின்றது. ஆம். செங்கோலும் துலாக்கோலும் நடத்திய பலப் பரீட்சையின் காரணமாகத்தான் புகார் நகரத்து வணிகர்கள் அங்கிருந்து குடிபெயர்ந்து வெள்ளாற்றுக்குத் தெற்கே குடியேற நேர்ந்தது என்று கொள்ளலாம். எனினும் இச்செய்திகள் அனைத்தும் கர்ண பரம்பரையாக வந்து, பிற்காலத்தில் எழுதப்பட்ட ஏடுகளிலும் வரலாறுகளிலும் புராணங்களிலும் இடம் பெற்றுக்கொண்டவைதான். இந்த முரண்பாட்டை உணர்வதற்குப் பண்டைய இலக்கியங்களிலேயே ஆதாரம் உண்டா? கர்ண பரம்பரைக் கதைகளிற் காணப் படுவது போல், இந்த முரண்பாட்டைத் தெள்ளத் தெளிவாகக் காட்டும் செய்திகள் அரிதாயினும், சிலப்பதிகாரத்திலேயே இந்த முரண்பாடுகள் இலைமறை காய்மறையாகச் சுட்டிக் காட்டப்படுகின்றன எனலாம். அத்தகைய குறிப்புக்கள் சிலவற்றை இங்கு தொட்டுக் காட்டுவோம்.

சிலப்பதிகாரம் மதுரையிலுள்ள வணிக பூதத்தை,

மன்னிய சிறப்பின் மறவேல் மன்னவர்
அரைசுமுடி ஒழிய அமைத்த பூணினன்[41]

என்று வருணிக்கின்றது. அதாவது அரசர்க்குரிய மணிமுடி ஒன்றைத் தவிர அரசர்க்குரிய ஏனைய எல்லா அணிகளையும் அணிந்திருந்தது என்பது இதன் பொருள். வணிகர்களுக்கு மணிமுடி ஒன்றைத் தவிர ஏனைய எல்லாம் உரியவை என்பதை,

> வில்லும், வேலும், கழலும், கண்ணியும்
> தாரும், மாலையும், தேரும், மாவும்,
> மன்பெறு மரபின் ஏனோர்க்கும் உரிய[42]

என்று தொல்காப்பியமும் கூறும். மேலும்,

> இடை இரு வகையோர் அல்லது, நாடின்
> படைவகை பெறுஅர் என்மனார் புலவர்[43]

என்றும் கூறும். அதாவது அரசர்களுக்கும் வணிகர்களுக்கும் மட்டுமே ஆயுதம் தாங்கும் உரிமை உண்டு என்பதே இதன் அர்த்தம். இந்தக் குறிப்பு எதைக் காட்டுகிறது? அரசுரிமையையும் மணிமுடியையும் தவிர ஏனைய எல்லா விதத்திலும் வணிகர்கள் அரசர்களுக்குச் சமானமானவர்கள் என்பதுதானே. எனினும் மன்னன் ஒருவன் வாரிசின்றி மடிந்து போவானாயின், அப்போது மன்னனது ஸ்தானத்தில் வணிகன் ஒருவன் முடிசூட்டிக் கொண்டு அரசுரிமையையும் பெறுவதற்கு வாய்ப்பிருந்தது என்றும் ஊகிக்கலாம். திருத்தொண்டர் புராணம் என்னும் பெரிய புராணத்தில் கருநாடர் மன்னன் வாரிசின்றி இறந்தவுடனே, மூர்த்தியார் என்ற வணிகருக்கு முடிசூட்டி அரசுரிமை அளிக்கப்பட்டது என்ற செய்தி இதனையே வலியுறுத்துகின்றது.[44] அதே சமயம் இவ்வாறு அரசுரிமைக்கு உரிமையில்லாத சமயத்தில் அரசனுக்கு முடிசூடும் உரிமை வணிகர்களுக்கு இருந்தது என்றும், அதன் காரணமாக வணிகர்கள் "மகுட வைசியர்கள்" எனப் பெயர் பெற்றதாகவும் நகரத்தார் சரித்திரம் கூறும்.[45] இதன் காரணமாகவே, வணிகர்களுக்குக் "கவிப்பர்" (மணிமுடி கவிப்பவர்) என்றொரு பெயரும் இருந்ததாகப் பழைய இலக்கியம் கூறும்.[46] பிற்காலச் சோழர் காலத்தில் சடையப்ப வள்ளல் போன்ற பெருநிலக்கிழாரின் மரபினர் மன்னனுக்கு முடிசூட்டியது போல், ("வெண்ணெய் மன் சடையன் வண்மை மரபுளோன் கொடுக்க வாங்கி, வசிட்டனே புனைந்தான் மௌலி.")[47] முற்காலச் சோழர்காலத்தில் அந்த உரிமை வணிகர்களுக்கு இருந்தது என்பதே இதன் குறிப்பு. எனவேதான் சிலப்பதிகாரம் வணிகர்களை "மன்னர் பின்னோர்", "அரைசர் பின்னோர்" "அரசர் பின்னோர்" என்று மூன்று இடங்களில் குறிப்பிடுகின்றது.[48] இதனால் அரசுரிமை நீங்கலாக வணிகர்களுக்கு அரசரோடு சமமான அந்தஸ்து உண்டு என்பது பெறப்படுகிறது. இதன் காரணமாக வணிகர்கள், மாதாபிதா குருதெய்வம் ஆகியவர்களைத்தவிர மன்னர்களையும் பதவியிலிருக்கிற பிராமணர்களையும் கூட வணங்குவதில்லை என்று தமக்குள் கட்டுப்பாடு செய்து கொண்டதாக நகரத்தார் சரித்திரம் கூறுகிறது.[49]

சிலப்பதிகார காலத்துக்கு முன்பே வணிகர்களுக்கு இத்தகைய உரிமைகள் இருந்த போதிலும், அரசரோடு பலப்பரீட்சை நடத்துமளவுக்கு அவர்களது செல்வ வளமும் செல்வாக்கும் அத்தனை அளவுக்குப் பலகிப்பெருகவில்லை எனலாம். பட்டினப் பாலையில், வணிகரின் மனைவியர் கோழியை விரட்ட, தம் காதிலணிந்துள்ள பொற்குழைகளைக் கழற்றி விட்டெறிவரென்றும், அவ்வாறு முற்றத்தில் விட்டெறிந்த குழைகள் பொன்னாலான தண்டைகளை அணிந்த அவர்களது சிறுவர்கள் உருட்டிச் செல்லும் நடைவண்டியைத் தடுக்குமென்றும் கூறப்படுகிறது

" நேர் இழை மகளிர் உணங்கு உணக் கவரும்
கோழி எறிந்த கொடுங்காற் கனங்குழை
பொற் காற் புதல்வன் புரவியின்றுருட்டும்
முக்கால் சிறுதேர் முன்வழி மறிக்கும் "[50]

இவ்வாறு கூறுவது உயர்வு நவிற்சிதான் என்றாலும், செல்வச் செழிப்பைப் புலப்படுத்தும் குறிப்பே என்பதில் ஐயமில்லை. மேலும் பட்டினப்பாலையிலேயே "அளந்தறியாப் பல பண்டம் வரம்பு அறியா"து [51] வந்து குவியும் வாணிப வளம் கூறப்படுகின்றது. இதுபோன்ற பல குறிப்புக்களை நாம் காண்கிறோம். எனவே பட்டினப் பாலை காலத்திலேயே புகார் வணிகர்களின் செல்வம் மிக்கோங்கத் தொடங்கிவிட்டது எனலாம்; சிலப்பதிகார காலத்திலோ, அந்தச் செல்வம் மேலும் மிக்கோங்கியதோடு வணிகர்களின் செல்வாக்கும் மிகுந்து விட்டது. எப்படி? முன்னர் குறிப்பிட்டபடி வணிகர்களின் செல்வம் அரசர்களும் அடையவெண்டும் என ஆர்வம் கொள்ளுமளவுக்கு, பொறாமை கொள்ளும் அளவுக்கு "அரைசு விழைதிரு"வாக வளந்து விட்டது. எனவே சமுதாயத்தில் அரசனும் வணிகர்களும் பலம் வாய்ந்த, ஒன்றுக்கொன்று பலப்பரீட்சை பார்க்கக்கூடிய இருபெரும் சக்திகளாகத் தென்படுகின்றனர். வணிகர்கள் மன்னர்களுக்குச் சமானமானவர்களாக விளங்குகின்றனர். எனவேதான் சிலப்பதிகாரத்தில் அரச குடும்பத்தைச் சேர்ந்த அரசகுமரரும் வணிகர்குலத்தினரான பரதகுமரரும் ஒருவருக்கொருவர் சமதையாய்ச் சேர்ந்தே நடமாடுகின்றனர் ("அரசகுமரரும் பரதகுமரரும"; "அரசிளங்குமரரும் உரிமைச் சுற்றமும் பரதகுமரரும்..." [5] அது மட்டுமல்ல கோவலன் கண்ணகி திருமணத்துக்கு முன்னால் அதனை அறிவித்து புகார் நகரில் மங்கல அணி வலஞ்செய்த காட்சியைப் பாட வரும் கவிஞர்,

முரசு இயம்பின; முருகு அதிர்ந்தன
முறை எழுந்தன பணிலம், வெண்குடை
அரசு எழுந்ததொர் படிஎழுந்தன
அகலுள் மங்கல அணி எழுந்தன[53]

என்று உற்சாகமாகச் சந்தக் கவிதையே பாட முனைந்து விடுகிறார். அந்த ஊர்வலம் அரசன் உலா எழுந்தது போல் இருந்தது என்று கூறுகிறார்.

இவ்வாறு செல்வ வளத்தினால் செருக்கும் செல்வாக்கும் பெற்றிருந்த வணிகர்களை அரசன் எவ்வாறெல்லாம் பலப் பரீட்சை செய்தான் என்று முன்னர் கூறிய

கர்ண பரம்பரைச் செய்திகளில் பார்த்தோம். சிலப்பதிகாரத்தில் சோழ மன்னன் மாதவிக்கு விதித்த பரிசமும் கூட, மன்னன் செல்வ வளம் படைத்தோருக்கு மறை முகமாக விடுத்த சவால் என்றே கூறலாம். எப்படி?

> விதிமுறையைக் கொள்கையின் ஆயிரத்தெண் கழஞ்சு
> ஒரு முறையாகப் பெற்றனள் — அதுவே
> நூறுபத்து அடுக்கி எட்டுக்கடை நிறுத்த
> வீறுயர் பசும்பொன் பெறுவது,[54]

இந்த வரிகளில் ''ஒரு முறையாகப் பெற்றனள்" என்பதற்கு "ஒரு நாளைக்குப் பரிச மாகவென்று அரசனைற் பெற்றனள்'' என்றும், ''அதுவே" என்பதற்கு "அன்று தொடங்கி அதுவே பரிசமான தொகை" என்றும் 'அடியார்க்கு நல்லார்' உரை எழுதுகின்றார்[55] அவ்வாறுயின் மாதவியை அடைய விரும்புபவன் நாள் ஒன்றுக்கு ஆயிரத்தெட்டுக் கழஞ்சுப் பொன்னை—அதுவும் பத்தரை மாற்றுப் பசும் பொன்னைத் ('' வீறுயர் பசும் பொன் '') தர வேண்டும் என்பதே இதன் அர்த்தம். ஆனுல் அரசன் விடுத்த இந்தச் சவாலை ஏற்கும் ஒரு வணிகனை — அப்பரிசத் தொகையை அங்கேயே நடு வீதியிலேயே தயங்காது கொடுத்து மாதவியை அடையும் வணிகனை—அது மட்டு மல்ல, அந்த ஒரு நாள் பரிசத்தோடு நில்லாது வாழ்நாள் முழுவதுமே அதனை வழங்க வும் முன் வந்து மாதவியைத் தனக்கே உரிய காதல் நாயகியாக்கிக் கொள்ளும் கோவலனை—நாம் காண்கிறோம், அதாவது அரசன் நடத்திய பலப் பரீட்சையில் அரசனும்கூட எதிர்பார்க்க முடியாத விதத்தில் வணிகர் விஞ்சி நிற்கும் காட்சியைக் காண்கிறோம். காரணம் கோவலனின் தந்தையோ '' இருநிதிக் கிழவன் "[56] (சங்க நிதி பதும நிதி இரண்டும் பெற்ற குபேரனைப் போன்றவன்); கோவலனோ " வேறுபடு திருவின் வீறு பெறக்காண "[57] (நானுவிதமான செல்வத்தின் பெருமையையும் காண) வாழ்ந்தவன்; " குலம்தரு வான்பொருள் குன்றம் "[58] படைத்தவன்.

இத்தகைய செல்வ வளத்திஞல் அவன் மன்னனுக்குச் சமதையாகவே கருதப் படுகிறுன். மன்னர்களுக்குரிய பல்வேறு சிறப்புக்களும் அவனுக்கும் உண்டு எனக் கூறப்படுகிறது. அவன் அரசனைப் போன்றே அரச வம்சத்தினரைப் போன்றே வீர ஞகவும் (''கடக்களிறு அடக்கிய கருணை மறவன்"—மத யானையை அடக்கியவன்), கொடை வள்ளலாகவும் ("ஒல்காச் செல்வத்து உறு பொருள் கொடுத்த"வன்— கீரியைக் கொன்ற பார்ப்பனியின் பாபத்துக்குப் பிராயச்சித்தம் செய்யப் பொருள் கொடுத்து உதவியவன்), தியாகியாகவும் (''என் உயிர் கொண்டு ஈங்கு இவன் உயிர் தா'' என, பொய்க்கரி சொன்னவனுக்காகப் பூதத்திடம் தன்னையே உண்ணு மாறு சொன்னவன்) காட்சியளிக்கிறுன். இந்த விபரங்களையெல்லாம் நாம் நாவல் அந்தணனுன மாடலனின் மூலமாகத் தெரிந்து கொள்கிறோம்.[59] எனவே கோவலன் கரிகாலனைப் போலவும், சிபிச் சக்கரவர்த்தியைப் போலவும் நமக்கு மறைமுகமாகக் காட்சி தருகிறுன். எனவேதான் மாதவியின் கடிதத்தைக் கொணர்ந்த கௌசிகனும்

கூட, கோவலன் இல்லாத புகார் நகரம் ராமனை இழந்த அயோத்தி போன்று ("அருந்திறல் பிரிந்த அயோத்தி போல"[60]) இருக்கிறது என்று துணிந்து கூற முடிகிறது.

இவ்வாறு மன்னர்கள்மீது ஏற்றிச்சொல்லப்படும் அதே சிறப்புக்களை வணிகர்கள் மீது ஏற்றிச் சொல்லும் செய்திகளை நாம் வைசிய புராணத்திலும் காண்கிறோம். உதாரணமாக, குளத்துடையான் என்ற வணிகன் சேர சோழ பாண்டிய மன்னர்கள் மூவருக்கும் முடிசூட்டும் பொருட்டு, இந்திரன் சந்திரன் மூவரிடமும் சென்று அவர்களிடமிருந்து பவளமும் முத்தும் செம்பும் பெற்று வந்து கொடுத்தான்[61] சோழ மன்னன் வில்பிடிக்கு மாணிக்கம் வேண்டுமென்று கேட்க, கொள்ளந்தை வைசியன் என்பவன் கருட பகவானையே பாதாளலோகத்துக்கு அழைத்துக்கொண்டு போய் ஆதிசேடனிடத்திலிருந்து மாணிக்கம் வாங்கி வந்தான்[62] கண்ண வாணிபன் என்ற வணிகன் வேளாளன் ஒருவனின்பிள்ளையைக் காப்பதற்காகத் தன்பிள்ளையையே பாண்டியன் சபையில் வாளால் எறிந்து கீர்த்தி பெற்றான்.[63] வேட்டந்தை வாணிபன் புலவருக்கு யானைக்கன்றும் வளநாடும் பரிசளித்துப் பாடல்பெற்றான்.[64] வேட்டந்தைச் சிட்டர் என்ற வணிகன் கண்ணிழந்த ஒருவனுக்குக் கண்கொடுத்தான்[65]

இத்தகைய குறிப்புக்கள் அனைத்தும் வணிகர்கள் மன்னர்களுக்கு எவ்விதத்திலும் தாழ்ந்தவர்களல்ல என்பதை வலியுறுத்தும் குறிப்புக்கள்தாம். ஆம், செங்கோலின் முறுக்கும் செல்வத்தின் செருக்கும் எவ்வாறு ஒன்றுக்கொன்று சளைக்காது சம பலம் பெற்று பலப்பரீட்சை நடத்திவந்தன என்பதைச் சுட்டிக்காட்டும் குறிப்புக்கள்தான், ஆனால் இவ்இரண்டில் எது சிறந்தது, உயர்ந்தது என்று சிலப்பதிகாரம் கருதுகின்றது? இதற்கான விடை தமக்கு மதுரைக்காண்டத்தில்தான் புலப்படுத்தப்பெறுகின்றது.

கோவலன் பொருள் ஈட்டுதலை மறந்து "வான்பொருள் குன்றப்" ஆன செல்வம் அனைத்தையும் இழந்துவிட்டான் எனினும் அவனுக்கு அப்போதும் தன்னம்பிக்கை குன்றி விடவில்லை கண்ணகி தந்த சிலம்பையே முதலாகக்கொண்டு, இழந்த பொருள் அனைத்தையும் மீட்டி விட முடியும் என்றே நம்புகிறான் ("சிலம்பு முதல் ஆக, சென்ற கலனொடு உலந்த பொருள் ஈட்டுதல் உற்றேன்)[66] அதன் காரணமாகவே அவன் மதுரைக்குச் செல்கிறான். சிலம்பு என்றால் சாதாரணச் சிலம்பா?

"காவலன் தேவிக்கு ஆவதோர் காற்கு அணி
நீ விலை யிடுதற்கு ஆதியோ?"[67]

(அரசன் மனைவிக்கு ஏற்றதோர் சிலம்பொன்றை நீ விலை மதித்துக் கூறுவதற்குத் தகுதி படைத்தவன்தானா?)என்று பொற்கொல்லனிடம் கேட்கும்போது, செல்வத்தையெல்லாம் இழந்து வறியனாகிவிட்ட நிலையிலும்கூட, அவனது கேள்வியிலும் தொனியிலும் அவனது குலச் செருக்கும் ஆணவமுமே வெளிப்படுகின்றன. இவ்வாறு கேட்கும் தைரியத்தை அந்த ஒற்றைச் சிலம்பே அவனுக்கு அளித்து விடுகிறது. எல்லா

வற்றையும் தொலைத்த பின்னர் மிஞ்சி நிற்கும் சிலம்புங்கூட வணிக மகளை விடுத்தால் அரச மகளுக்கே உரியதாகும் என்றால், கோவலன் தொலைத்த "குலம்தரு வான் பொருள் குன்றம்" எத்துணை அளவிறந்ததாக இருக்க வேண்டும்?

ஆனால் பாண்டிய மன்னனோ பொற்கொல்லனின் சொல்லைக் கேட்டதும் சற்றேனும் யோசியாமல், "கொன்று அச்சிலம்பினைக் கொணர்க ஈங்கு"[68] என்று ஆணையிட்டு விடுகிறான். இவ்வாறு தீர விசாரிக்கக் கூட முனையாமல் தன்னம்பிக்கையோடு பாண்டியன் ஆணையிட்டதற்குக் காரணம் என்ன? கடல்படு செல்வமான முத்தின் வளத்துக்கு அதிபதி அவன். தனது சிலம்பில் உள்ள பரல்கள் முத்துக்கள் என்பது அவனுக்குத் தெரியும். முத்துக்களைப் பரல்களாகக் கொண்ட சிலம்பு தன்னைத் தவிர வேறு யாரிடமும் இருக்க முடியாது என்ற ஆணவம் அவனுக்கு, அதனால் தான் அவ்வாறு உத்திரவிட்டு விடுகிறான். ஆனால் கணவனை இழந்த கண்ணகி வழக்குரைக்க வந்தபோது அவள் அவன் முன் வைக்கின்ற ஒரே வாதமே இதுதான்.

'என் கால் பொற்சிலம்பு மணியுடை அரியே!'[69]

என் கற்சிலம்பில் உள்ள பரல்கள் மாணிக்கங்கள் என்று அவள் கூறும் போதே, அத்தகைய பரல்கள் கொண்ட சிலம்பு வணிகர் குலத்தினரான எங்களிடம் தவிர, அரசனான உன்னிடம் கூட இருக்க முடியாதே என்ற மறைமுகக் குறிப்பும் தொனிக்கிறது என்றே கொள்ளலாம். இந்தச் சொல்லைக் கேட்டவுடனேயே பாண்டியனின் நாடி தளர்ந்து விடுகிறது. கண்ணகியின் கையில் அவன் கண்டது மூன்றாவது சிலம்பு, தன்னிடம் இரு சிலம்புகள் இருக்கும்போது மூன்றாவது சிலம்பைப் பார்த்ததும் அவன் தடுமாறி விடுகிறான்; அதிலும் அதிலுள்ளவை மாணிக்கங்கள் என்ற சொல் காதில் விழுந்ததுமே அவன் அசந்து விடுகிறான். எனவேதான் கவிஞர்:

...கையில் தனிச்சிலம்பும், கண்ணீரும், வையைக் கோன்
கண்டளவே தோற்றான்; அக் காரிகைதன் சொல்செவியில்
உண்டளவே தோற்றான் உயிர்![70]

என்று பாடுகிறார். மேலும் முத்துடைத்த பெருமையினால், தருக்கினால் எந்த வாய் "கொன்று கொணர்க!" என்று துணிவோடு ஆணையிட்டதோ, அந்த வாயின் மீதே கண்ணகி உடைத்துக் காட்டிய காற்சிலம்பின் பரல்களான மாணிக்கங்கள் தெறித்து விழுகின்றன!

கண்ணகி அணிமணிக் காற்சிலம்பு உடைப்ப
மன்னவன் வாய்முதல் தெறித்தது மணியே![71]

ஆம். மன்னனது செல்வமான முத்தைக்காட்டிலும், வணிகர்களின் மாணிக்க வளம் உயர்ந்தது என்பதை, மன்னனைககாட்டிலும் வணிகர்கள் உயர்ந்தவர்கள்,

என்பதைச் சண்ணகியின் காற்சிலம்பு புலப்படுத்தி நிற்கின்றது. சிலப்பதிகாரம் சிலம்பின் பெயரால் வழங்கப் பெறுவதற்கும் இதுதான் காரணம். இங்கு முத்தும் மணியும் அரசனுக்கும் வணிகர்களுக்கும் உருவகமாக நிற்கின்றன; இரு சக்திகளையும் பிரதிநிதித்துவப்படுத்துகின்றன. இதன் மூலம் ஆரம்பத்திலேயே நாம் சுட்டிக் காட்டிய முரண்பாடு இங்கு முட்டி மோதி அரசனுக்குத் தோல்வியும் வணிகருக்கு வெற்றியும் பெற்றியும் தேடித்தரும் காட்சியையே காண்கிறோம்.

இத்தகை பல குறிப்புக்களால் நாட்டையாண்ட அரசனுக்கும் செல்வத்தை யாண்ட வணிகர்களுக்குமிடையே நிலவிய முரண்பாடுகளை, பலப்பரீட்சைகளை நாம் அறிந்து கொள்கிறோம். இந்த முரண்பாடுகளுக்கெல்லாம் சமுதாயத் தலைமைக்கான போராட்டமே, வர்க்கப் போராட்டமே காரணமாகும். சிலப்பதிகாரக் காலத்தில் நிலவுடைமைச் சமுதாய அமைப்பும் அதன் பாதுகாவல னும் பிரதிநிதியுமான அரசனின் ஆதிக்கமுமே ஓங்கி நின்றன; இவ்வாறு ஓங்கி நின்ற ஆதிக்கத்துக்கு எதிராக, செல்வ வளத்திலும் செல்வாக்கிலும் வளர்ந்தோங்கி வந்த வணிக வர்க்கம் மேலாதிக்கம் பெற விரும்பியது; குறைந்த பட்சம் நிலவுடைமைச் சமுதாய அமைப்பின் செல்வாக்கையும் ஆதிக்கத்தையும் சீர்குலைத்து, அரசனைத் தனது ஆதிக்கத்தின் கீழ் கொண்டு வரவேண்டும் என்றேனும் விரும்பியது. நாம் முன்னர் பார்த்த வணிகர் குலச் சிறப்பையும் செல்வாக்கையும் பற்றிய கர்ண பரம் பரைக் கதைகளும், புராணக் கதைகளும், சிலப்பதிகாரக் கதையும் இந்தப் போராட் டத்தில் வணிகர்களின் பக்கம் நின்று அவர்களுக்கு வெற்றியும் பெற்றியும் தேடித்தர தோன்றியவையே என்பதில் ஐயமில்லை. ஆனால் இந்தக் கதைகளும் இலக்கியமும் கண்ட கனவு பொய்த்து விட்டது. எதார்த்த வாழ்க்கையில், வரலாற்றுப் பாதை யில், வர்க்கப் போராட்டத்தில், வணிகர்கள், தோற்றுப் போயினர். அது மட்டுமல்ல சமுதாயத் தலைமையை மாற்ற முனைந்த வணிகர்கள் நிலவுடைமையாளர்களோடு நடத்திய வர்க்கப் போரின்போது வலிகுன்றித் தோற்றுப் போன காரணத்தால் பற்பல கொடுமைகளுக்கும் அடக்கு முறைக்கும் ஆளாயினர். வணிகர்கள் வலிகுன்றிப் போனதோடு மட்டுமல்லாமல், நிலவுடைமை வர்க்கத்தார் முன்னைக் காட்டிலும் அதிகச் செல்வாக்கும் வலிமையும் பெற்று விட்டனர். செல்வத்தின் அதிபதியாக வளர்ந்தோங்கி வந்த வணிக வர்க்கம், நிலவுடைமை வர்க்கத்திடம் தோற்றுப் போனதேன்? அதற்குக் காரணங்கள் பல. அவை தனி ஆராய்ச்சிக்கு உரியன.

மேற்கண்ட செய்திகளால் புகார் நகரில் குடிவாழ்ந்து வந்த வணிகப் பெரு மக்கள் அங்கிருந்து குடிபெயர்ந்து இன்றைய செட்டி நாட்டுப் பகுதியில் வந்து குடி யேறியதற்கு, அவர்கள் இந்த வர்க்கப் போரில் தோற்றுப் போனதும் அதன் விளை வாகப் பல கொடுமைகளுக்கு ஆளானதுமே காரணம் என்று கொள்வது பொருத்த மெனத் தோன்றுகிறது. தமது பெண்கள் வெள்ளாற்றைக் கடந்து சோழ நாட்டின் எல்லைக்குள் காலடி வைக்கக் கூடாது என்று அவர்கள் கட்டுப்பாடு செய்து கொண்ட தற்கும், இந்தக் கொடுமைகளின் போது அவர்களது பெண்களுக்கும் கூடப் பாதுகாப்பு இல்லாது போனதே காரணம் என்று சொல்லலாம்.

மேற்கோள்களும், ஆதாரங்களும்

1. சிலப்பதிகாரம், புகார்க்காண்டம், மங்கல வாழ்த்து வரி 14—16
2. செட்டி நாடும் தமிழும் — "சோமலெ" பக் 7
3. நாட்டுக்கோட்டை நகரத்தார் வரலாறு வயிநாகரம் அ. இராமநாதன் செட்டியார் 1953 பக் 8
4. தாழ்விலாச்செல்வர் தமிழகத்து நகரத்தார்—கட்டுரை. நகரத்தார் மாநில மாநாட்டுமலர் 1965
5. சிலப்பதிகாரம் — புகார் — இந்திரவிழவு, ஊர் எடுத்த காதை வரி 41—42
6. A Short History of Pre Capitalist Society — Zubitsky, Kera and Mitropolsky, Moscow P 51
7. சிலப்பதிகாரம் — புகார் — இந்திர விழவு. வரிகள் 7—58
8. A History of South India — K. A. N. Sastri P 159
9. சிலப்பதிகாரம் — புகார் — இந்திர விழவு வரி 157
10. ,, அடியார்க்கு நல்லார் உரை. உ. வே. சா. பதிப்பு பக் 166
11. ,, அரங்கேற்று காதை வரி 165
12. ,, ,,
13. தனவைசியராகிய நாட்டுக்கோட்டை நகரத்தார் சரித்திரம் — தஞ்சை சுப்பிரமணிய ஐயர் 1894 பக் 10—13
14. கண்ணுடையம்மன் பள்ளு —முத்துக்குட்டிப் புலவர், 1938 பாட்டு 22
15. நகர வாழ்த்து — பாடுவார் முத்தப்பச் செட்டியார் வரிகள் 23—24, 29—30, 56—60
16. A General History of the Pudukkottai State
17. Castes and Tribes of South India — Edgar Thurston 1909. Vol. V P 262
18. ,, ,, Vol. II
19. தனவைசியராகிய நாட்டுக்கோட்டை நகரத்தார் சரித்திரம் பக் 7
20. வைசிய புராணம் — சூடாமணிப் புலவர் பதிப்பு 1874 மருதவாணிபன் சருக்கம் (சருக் 11)
21. ஷெ சருக்கத்தின் உரைப்பகுதி
22. ஷெ சருக்கம் பாடல் 24
23. நாட்டுக்கோட்டை நகரத்தார் வரலாறு — வயி. நா. இரா. பக் 4
24. ,, பக் 10 — 14
25. மதுரைக் காஞ்சி — வரிகள் 442, 504 — 506, 577
26. சிலப்பதிகாரம் புகார் — மனையறம் படுத்த காதை வரிகள் 1—2
27. ,, மதுரை ஊர்காண் காதை வரிகள் 178—179
28. ,, ,, ,, வரிகள் 21—23
29. ,, ,, ,, வரிகள் 212—214
30. ,, ,, அடைக்கலக் காதை வரிகள் 107—112
31. ,, ,, ,, வரிகள் 125—130
32. தனவைசியராகிய நாட்டுக்கோட்டை நகரத்தார் சரித்திரம். பக் 23
33. History of Tinnevelly — Bishop Caldwell
34. நாட்டுக்கோட்டை நகரத்தார் வரலாறு - வயிநா, இரா, பக்கம் 11—12
35. ஷெ நூலில் "பாதரக்குடி மடாதிபதி வெங்கடாசலபதி குருசுவாமியவர்கள் சொல்லிய"வாறு ஏழ் நகரத்தார் பள்ளில் காணப்படுவது பக்கம் 16

36. கண்ணுடையம்மன் பள்ளு — முத்துக்குட்டிப் புலவர் பாடல் — 23
37. நகரத்தார் திருமுக விலாசம்—கீழைச்சிவற்பட்டி அருட்கவி பாடுவார் முத்தப்பச் செட்டியார்
38. வைசிய புராணம் - சூடாமணிப் புலவர் ஆவணிகிழான் சருக்கம் (சருக். 26)
39. ,, ,, சாத்தந்தை சருக்கம் (சருக். 28)
40. ,, ,, கடவுளான் சருக்கம் (சருக். 27)
41. சிலப். மதுரை, அழற்படு காதை வரிகள் 63—64
42. தொல்காப்பியம், பொருளதிகாரம், மரபியல் 84
43. ,, ,, ,, 77
44. பெரிய புராணம் - சேக்கிழார்: மூர்த்தி நாயனார் புராணம்
45. தனவைசியராகிய நாட்டுக் கோட்டை நகரத்தார் சரித்திரம்
46. சீவ சம்போதனை—6: உலோகாதிகாரம்: 42 (உ. வே. சா. சீவகசிந்தாமணி பாடல் 1756க்கு எழுதியுள்ள விசேடக் குறிப்பில் காணப்படுவது).
47. கம்பராமாயணம்: யுத்த காண்டம்: திருமுடி சூட்டுப் படலம். பாடல் 16
48. சிலப். மதுரை. ஊர்காண்: வரி 21; அடைக்கலக்: வரி 119; கொலைக்களக்: வரி 44
49. தனவைசியராகிய நாட்டுக் கோட்டை நகரத்தார் சரித்திரம். பக். 14
50. பட்டினப்பாலை வரிகள் 22—25
51. ,, வரிகள் 131—132
52. சிலப். புகார். இந்திரவிழவூர். வரி 158. கடலாடுகாதை வரிகள் 155—156
53. ,, ,, மங்கல வாழ்த்துப் பாடல் வரிகள் 46—47
54. ,, ,, அரங்கேற்று காதை. வரிகள் 162—165
55. ,, அடியார்க்கு நல்லார் உரை. உ. வே. சா. பதிப்பு. பக். 121
56. ,, புகார். மங்கல. வரி 34
57. ,, ,, மனையறம். வரி 87
58. ,, ,, கனாத்திறம். வரி 70
59. ,, மதுரை. அடைக்கலக். வரிகள் 20—94
60. ,, ,, புறஞ்சேரி. வரி 65
61. வைசிய புராணம் — குளத்துடையான் சருக்கம் (சருக். 10)
62. ,, — கொள்ளந்தை சருக்கம் (சருக். 15)
63. ,, — கண்ணவாணிபன் சருக்கம் (சருக். 21)
64. ,, — வேட்டந்தை சருக்கம் (சருக். 24)
65. ,, — வேட்டந்தைச் சிட்டர் சருக்கம் (சருக். 25)
66. சிலப். புகார். கனாத்திறம். வரிகள் 74—75
67. ,, மதுரை. கொலைக்களக். வரிகள் 111—112
68. ,, ,, ,, வரிகள் 153
69. ,, ,, வழக்குரை. வரி 67
70. ,, ,, ,, இறுதி வெண்பா
71. ,, ,, ,, வரிகள் 71—72

தமிழ் நாட்டில் சாதி சமத்துவப் போராட்டக் கருத்துக்கள்

நா. வானமாமலை

0·1 தமிழ் நாட்டின் சமூக வளர்ச்சியில் தொழிற் பிரிவினையால் தொழிலடிப் படைச் சாதிகள் தோன்றின.[1] அவை பரம்பரைத் தொழில் முறையால் சாதிகளாயின. இவற்றை கி. பி. இரண்டாம் நூற்றாண்டளவில் முன்னரே வட நாட்டில் தோன்றிய வருணாச்சிரமப் பிரிவுகளுக்குள் அடக்க உயர்ந்த வர்க்கங்கள் முயன்றன.[2] ஆனால் இதுவோர் மேற்பூச்சாக (super imposition) இருந்ததேயன்றி சாதிகள் தொழில டிப்படையிலேயே இருந்தன. ஆனால் தொழில் புரியும் வர்க்கங்களிடையே சமதுவத் மில்லை.

0·2 "பிறப் பொக்கும் எல்லாவுயிர்க்கும் சிறப்பிலொவ்வா
செய் தொழில் வேற்றுமையான்"

0·3 தொழில் செய்யாத சுரண்டல் வர்க்கத்தினர் இவர்களிடையே சாதிஉயர்வு தாழ்வுகளைக் கற்பித்துத் தங்களை உயர்ந்தோரென்றும் உழைப்பாளிகளைத் தாழ்ந்தவ ரென்றும் கருதினர். தொழில் செய்வோர் ஒன்றுபடாமல் தடுத்து வைத்திருந்தனர். உயர்ந்த சாதியார்களின் நீதி நூல்களும் இதையே நிலை நாட்டின

0·4 சாதிக் கொடுமைகளும், அநீதிகளும் சாதிக்கருவமும் மிகுந்திருந்த காலத்தில் அடக்கப்பட்டிருந்த சாதியினர் அவற்றை எதிர்த்துப் பல் வேறு விதங்களில் போராடி யுள்ளனர். இப்போராட்டங்களில் சாதி உயர்வு தாழ்வுகளை நிலை நாட்டப் பயன் படும் கருத்துக்களையும் தத்துவங்களையும் எதிர்த்துப் பல கருத்துக்களையும் தத்துவங் களையும் உருவாக்கினர்.

0·5 இக்கருத்துக்களில் சில பழமையான வேத நூல்களிலிருந்து எடுத்து மாற்றி யமைக்கப்பட்டன. சில கருத்துக்கள் வரலாற்றின் மாறுதலுக்கேற்பப் புதுமையாகப் படைக்கப்பட்டன.

1·1 இந்நூற்றாண்டின் ஆரம்பத்தில் சாதி சமத்துவத்தை விளக்கும் பல நூல்கள் தோன்றின.[3] சாதி அமைப்பு முறைபில் தாழ்ந்தவர்கள் என்று கருதப்பட்டவர்களைப் பற்றி இவை எழுதப்பட்டன.

1·2 பிராம்மணர்கள் சாதி அமைப்பின் உச்சியிலிருந்ததாலும், அவர்கள் எல்லோரினும் மேம்பட்டவர்கள் என்ற கருத்துக்கொண்ட கதைகளும் புராணங்களும் மிகுந்திருந்ததாலும், 'கீழ் சாதியார்', பிராம்மணர்களது சிறப்பைத் தாக்குவதன் மூலமும் அவர்களை விடத் தாங்கள் உயர்வானவர்கள் என்பதை நிலைநாட்டிக் கொள்ள முயன்றனர்.[4]

1·3 இந்நூல்களில் சிலவற்றை இங்கே குறிப்பிடுவோம். வேளாளர் உயர்வைக் கூறும் நூலொன்று வருண சிந்தாமணி என்ற தலைப்போடு 1901ல் வெளியாயிற்று.[5] இந்நூலாசிரியர் வேதம், உபநிஷத்துக்கள், புராணங்கள் முதலியவற்றை "ஆரியவேதம்" என்றும் திருக்குறள், சைவத் திருமுறைகள், முதலியவற்றை "திராவிட வேதமெ"ன்றும் கூறுகிறார். வேதங்களிலும், திராவிட வேதத்திலும் சாதிப் பிரிவினைகளுக்கும் உயர்வு தாழ்வுகளுக்கும் ஆதாரமில்லை என்று குறிப்பிடுகிறார்.

1·3·1 "வேதமுண்டான காலத்தில் ஆரியர்கள் ஏற்பாட்டில் சாதி என்பதே கிடையாது. வேதத்தில் சாதியின் குளறு பாட்டிற்கு ஆதரவேயில்லை. அந்தணர்களை மேன்மைப்படுத்தியதற்கும், சூத்திரர்களைக் கீழ்மைப் படுத்தியதற்கும் யாதொரு ஆதரவுமில்லை. சகல வருணத்தாருக்கும் ஒன்று சேர்ந்திருக்கவும் ஒன்றாயிருந்துண்ணவும் ஒருவருக்கொருவர் கொண்டு கொடுத்திருப்பதற்கும் வேதத்துள் யாதொரு தடையும் தோற்றவில்லை.

"வேத சூக்தங்களில் பிராமணன், க்ஷத்திரியன், வைசியன், சூத்திரன் ஆகிய இந்நால்வரும் ஒருவரைப் போலவே பிரமாவினிடத்து உதித்தவர்களாகவேயிருக்கிறார்கள். இதுவும் வேதத்தில் பூர்வ பாகத்தில் சேர்ந்ததன்று; பின்னிட்டதாம்."[6]

1·4 இதன் பின்னர் இவ்வாசிரியர் சைவசமயத் தத்துவத்தை விளக்கி அதைப் பின்பற்றும் சைவர், ஆரிய வேதத்தைப் பின்பற்றும் பிராம்மணருக்கு மேலானவர் என்று கூறுகிறார். ஆனால் பிற்பகுதியில் நால் வருணப் பிரிவை ஏற்றுக் கொண்டு வேளாளர்கள் தாம் செய்யும் தொழிலால் வைசியர் என்றும், அவர்களுக்கு ஏவல் புரியும் ''வண்ணார், நாவிதர், குயவன், தச்சன், கொல்லன், கன்னான், கல்தச்சன், தட்டான், இடையன், செக்கான், சேணியன், பாணன், எருத்துவாணியன் தேவதாசி மக்கள், வேடன், சக்கிலியன்"[7] போன்ற பற்பல தொழிலாளிகள் சூத்திரர்கள் என்றும் கூறுகிறார். இவ்வாறு வேளாளர், சைவ சமயத்தாராதலால், வேத சமயத்தைப் பின்பற்றும் பிராமணரிலும் மேம்பட்டவரென்றும், தொழிலால் வைசியரென்றும் சூத்திரர் அவர்களுக்குத் தாழ்ந்தவர்களென்றும் இந்நூல் கூறுகிறது. இக்கருத்துக்களின் முரண்பாடு எளிதில் விளங்கும்.

1·4·1 தமிழ் நாட்டின் நிலப்பிரபுக்கள், சிறு நிலவுடைமையாளரில் பலர் சைவ வேளாள சாதியை சேர்ந்தவர்கள். அவர்கள் தமக்கு மேலுள்ள வகுப்பாரோடு தங்களைச் சமமானவர்களாகவும், கீழுள்ளவர்களை தங்களுக்குத் தாழ்ந்தவர்க

ளென்றும் கருதி அவர்களை அவ்வாறே வைத்திருக்கவும் விரும்பினார்கள் என்பதை இந்நூல் காட்டும். எனவே இவர்கள் சாதி அமைப்பு முறையை எதிர்க்கவில்லை. அதில் தங்களுடைய பதவியை உயர்த்திக் கொள்ளவே விரும்பினார்கள். இதற்காக தமிழ் நூல்களையும், வேதங்களையும் பயன்படுத்தினார்கள்.

1·5 ஏறக்குறைய இதே காலத்தில் (1904)ல் பனையேறும் தொழிலாளர்களின் சாதியில் தோன்றி, கள்ளுக்கடைக் குத்தகையெடுத்தும் வியாபாரம் செய்தும் செல்வம் திரட்டிய கிராமணிகள் தங்கள் சாதி உயர்ந்ததென்று நிலைநாட்ட **'க்ஷத்திரியகுல விளக்கம்'** [8] ஒரு நூலை வெளியிட்டார்கள். அந்நூலில் வருணப் பிரிவுகளை ஏற்றுக் கொண்டு தாங்கள் சூத்திரர்கள் அல்லரென்றும், க்ஷத்திரியர்களென்றும் சொல்லிக் கொண்டார்கள். க்ஷத்திரியர்களான ஜனகன் முதலியவர்களிடமிருந்துதான் பிராம் மணர்கள் பிரம்மஞானம் என்ற உயர்ந்த அறிவைப் பெற்றார்களென்றும் எனவே க்ஷத்திரியர்கள் பிராம்மணர்களுக்குக் குருமுறையாவார்கள் என்றும் அந்நூல் கூறு கிறது. பழந்தமிழ் நூல்கள் கூறும். கள் விற்போர் தாமல்லரென்றும் படைத் தலைமையே தமது தொழில் என்றும் அந்நூலாசிரியர் கூறுகிறார். உழைப்பவர், பெருமை யுடைவரல்லர், கீழ்சாதியார், என்னும் கூற்றை இந்நூல் மறுக்கவில்லை. இக்கருத்தும், கீழ்சாதி என்று கருதபட்டவர்களில் செல்வர்களாகி விட்டவர்கள் தங்கள் சாதிக்கு உயர்வு கற்பிக்கச் செய்த முயற்சியாகவே இந்நூலின் கருத்துக்கள் காணப்படுகின்றன.

1·6 தென்னாட்டு நாடார்களுடைய உயர்வைக் கூறும் ஒரு நூல் 1937ல் வெளியிடப் பட்டது. அது "நாடார் மன்னரும், நாயக்க மன்னரும்" [9] என்பது. இந்நூலாசிரியர்கள் வேதங்களையும், புராணங்களில் கூறப்படும் வருணப் பிரிவினையையும ஒதுக்கிவிட்டு தமிழ் இலக்கியங்களில் காணப்படும் 'சான்றோர்' என்னும் சொல் தம் சாதியையே குறிக் கும் என்று கொண்டு தமது மேன்மையை நிலைநாட்ட முயன்றுள்ளார்கள். தமது தொழில் கள்ளிறக்குதல் இல்லையென்றும் பொதி மாட்டு வாணிபமே என்றும் கூறு கின்றனர், இத்தொழில்களில் முதலாவதைப் பெரும்பான்மையான ஏழை நாடார்கள் செய்து வந்தனர். இச்சாதியினரில் ஒரு சிறு பகுதியினர் வாணிபமும் செய்து வந்தனர். அச்சிறு பகுதியினரின் கருத்துக்களையும், ஆர்வங்களையுமே இந்நூல் வெளியிடுகிறது. அவர்கள் தம்மையே பாண்டியர் மரபினர் என்றழைத்துக் கொண்டனர். நாயக்கர்கள் தங்கள் முன்னோர்களிடமிருந்து நாட்டைக் கவர்ந்து கொண்டதாக இவர்கள் சொல்லு கிறார்கள். இவர்கள் மிகவும் தாழ்ந்த சாதியினரென்று கருதப்பட்டதால் இவர்கள் தங்களோடு ஒத்தவர்களையும் சாதி எதிர்ப்புப் போராட்டத்தில் கவர்ந்து கொள்ளப் பல கருத்துக்களை உருவாக்கினர். நூலின் முகவுரையில், "இந்நூல் ஜாதி சம்பந்தமான நூல், ஜாதியென வொன்று தோன்றிய காலத்திலிருந்தே அதனை அடியோடழிக்கும் கிளர்ச்சியும தோன்றிவிட்டது கபிலரகவல் இதற்குச் சான்று பகரும்" என்று ஆசிரியர்கள் கூறுகிறார்கள். ஆயினும் இவர்களும் தங்கள் சாதி உற்பத்தியைக் கூறு மிடத்துப் புதியகதைகளைப் புனைந்து கொண்டு தமக்குச் சிறப்புத் தேடிக் கொள்ள முயன்றார்கள்.

1·6·1 நாடார் திருமண வாழ்த்துக்கள் என்னும் நாட்டுப் பாடல்களில் இத்தகைய கதைகளைக் காணலாம்.

1) "உயர்ந்த சிங்கக் கொடியாதிபதி,
சம்பரனை வென்று இரட்டைச் சங்கேந்திஞேன்,
ஈழம் திரை கொண்டோன்,
இலங்காபுரி வேந்தன்,
செட்டி தோளேறும் பெருமாள்,
வாளழுக் கிருதலை வரக்கண்டோன்,
பத்திரகாளி வரபுத்திரன்."[10]

2) "பஞ்சதிராவிட முதல்வன்,
பரம்பரைப் பாண்டிய நாடன்,
கல்விச் சங்க முடையவன்,
காசு முத்திரை விடுத்தவன்,
சப்த கன்னி புத்திரன்,
தமிழைக் குறுமுனிக் குரைத்தவன்."[11]

1·6·2 தங்கள் குலத்தின் உயர்வை இவ்வாறு இப்பாடலில் அவர்கள் கூறுகிருர்கள்.

1·7 சம்பரனை வென்றவன் தசரதன். ஈழத்தை வென்றவன் இராமன், இலங்காபுரி வேந்தன் இராவணன். இவ்வாறு புராணக் கதைகளிலிருந்து தங்கள் குலமுதல்வர்களைத் தேர்ந்தெடுத்துக் கொள்ளுகிருர்கள். "பத்திரகாளி வரபுத்திரன்" "சப்த கன்னி புத்திரன்" என்பது வலங்கையர் சரிதம் என்னும் நாட்டுப் பாடலில் காணப்படும் செய்தி. சப்த கன்னியர்களுக்கு சத்தி முனியின் ரிஷிகர்ப்பமாகப் பிறந்தவர்கள் வலங்கையர். அவர்களை வளர்த்துக் கல்வி கற்பித்தவள் பத்திரகாளி. இனி தாங்கள் அரச பரம்பரையினர் என்று சொல்லிக் கொள்வதற்காக "பரம்பரைப் பாண்டிய நாடன்" என்றும் இப்பாடலில் குறிப்பிடுகிருர்கள்.

1·8 தமிழ் நாட்டின் தென்கிழக்குக் கடற்கரைப் பகுதிகளில் வாழும் பரதவர்களின் உயர்வைப் பாடும் நூலொன்று 1909ல் வெளியாயிற்று. அதன் தலைப்பு "பரவர் புராணம்"[12] எழுதியவர் கத்தோலிக்கர். ஆயினும் இந்துப் புராணக் கதைகளை ஒப்புக்கொண்டு தங்கள் சாதியாருக்கு அரசவம்சத்தில் உயர்ந்த பதவியைப் பெறப் புதுக்கதைகளை இந்நூல் படைக்கிறது. இந்நாட்டிற்கு இந்துமதம் வந்த வரலாற்றைக் கூறி சாதியைப் பிராமணர்கள் ஏற்படுத்தியதாகவும் கூறுகிறது. பின்னர் ஆரியகுல, சந்திரகுல மன்னவர் வரலாற்றைப் புராணம் கூறும் முறையிலேயே சொல்லி வந்து சந்திரன், புதன், புரூரவன்; அவனுக்கு ஊர்வசியின் வயிற்றில் பிறந்தவன் ஆயு, நகுஷன், யயாதி என்று தந்தை மகன் வரிசையில் சந்திரகுல மன்னர் பரம்பரை வரலாற்றை இந்நூல் கூறுகிறது. யயாதிக்குப் பல மனைவியரிருந்தனர். அவர்களுள் ஒருத்தி பார்ப்பனியான தேவயானை,

அவனுடைய மக்களிருவர் தந்தை சொல்லை மீறியதால் சாபமடைந்து வேடராயினர். அசுரப் பெண்ணான சன்மிஷ்டையின் மக்கள் தந்தையின் கோபத்துக்காளாகி சாபம் பெற்று கல் விற்கப் போயினர். இவனுக்கிளையவன், அண்ணனைப் போலவே சாபம் பெற்று மீன் பிடிக்கப் போனான். இவர்களே பரதவர்கள். ஆண் வழியில் இவர்கள் குலத்தவனே பிற்காலத்தில் பாரதம் முழுவதையும் ஆண்ட பரதன் என்று இந்நூல் கூறும்.

1·8·1 சந்திர வம்சத்தில் தோன்றிய அர்ச்சுனன் பரதகுல மன்னன் மகள் சித்திராங் கதையை மணந்து, பாண்டிய வம்சம் தோன்றிற்று.

1·8·2 இவ்வாறு பண்டைக்கால இதிகாச மன்னர்களோடு தங்களைத் தொடர்பு படுத்திக் கொண்டு ஒரு புதிய புராணத்தை இந்நூலாசிரியர் இயற்றினார்.

1·8·3 இதன் பின்னர் 1535—37-ல் பரதவர் கிறிஸ்தவரானதும், போர்த்துகீசியர் உதவி பெற்று முத்துச் சலாபம் நடத்தியதும், அவர்கள் உதவியால் தங்களுக்குள் ஒரு சாதித் தலைவரை ஏற்படுத்திக் கொண்டு, அவரையே "பரத பாண்டியர்" என்னும் பெயரோடு ஆளுகையற்ற அரசராகக் கொண்டதும், அவரது வம்ச பரம்பரை விவரங் களும் இந்நூலில் கூறப்பட்டுள்ளன. இந்நூலில் பரதவர் சாதிச் சிறப்புக்கு அவர் கள் செல்வர்களது சிறப்பே காரணம் என்ற கருத்தே வலியுறுத்தப்படுகிறது.

1·8·4 கார்காத்தார் சாதி உயர்வு கூறும் "கிளைவளப்ப மாலையும்" கார்காத்தார் தோற்றத்திற்குரிய புதுப் புராணக் கதைகளைக் கூறி, கடந்த 400 ஆண்டுகளில் அவர்கள் குலத்தவரில் மேன்மை பெற்று விளங்கிய வடமலையப்ப பிள்ளையன் போன்ற வர்களின் வரலாறுகளையும் சொல்லுகிறது.

1·8·5 பள்ளர்கள் தம்மை இந்திரகுல வேளாளர் என்று சொல்லிக் கொள்ளு கிறார்கள். அவர்கள் இந்திரலோகத்தில் இருந்து நெல்லும் கரும்பும் கொண்டு வந்த வர்கள் என்றும் இதனால் பாண்டிய மன்னனால் சிங்காதனத்திலிருத்திப் பாராட்டப் பட்டவர்களென்றும் அவர்களுடைய சாதி வரலாறுகள் கூறுகின்றன.[13]

2·0 இக்கதைகளுக்கெல்லாம் பொதுவான சில அம்சங்கள் உள்ளன. அவற்றைச் சற்று கூர்ந்து நோக்குவோம்.

2·1 இந்நூல்கள் யாவும் அவ்வச்சாதியில் செல்வமுடையவர்களால்தான் எழுது விக்கப்பட்டன. எனவே அவர்கள் தங்களுக்கு ஓர் உயர்வான தோற்றுவாயை பண் டைக் கால நூல்களில் காண முயன்றார்கள், அல்லது அவற்றோடு தொடர்பு கொள்ளும் முறையில் புதிய நூல்களை எழுதியோ ஏற்படுத்த முயன்றார்கள்.

2·2 நில உடைமையாளர்கள் மிகுதியாயிருந்த சாதிகள், ஆரிய வேதம் வேறு, என்றும் திராவிட வேதம் வேறு என்றும் கூறித் தங்களுக்கு திராவிட வேதத்தில்

உயர்ந்த பதவியிருப்பதாக நிலைநாட்ட முயன்றனர். தாங்கள் சுகவாழ்க்கை வாழ்வதற்காக உழைப்பதற்கு தொழிலாளிகள் தேவையாதலால் வருணாசிரம முறையையும் ஒப்புக்கொண்டு, தங்களை வைசியர் எனவும், தொழில் செய்து வாழ்வோரை சூத்திரர் எனவும், அவர்கள் தங்களிலும் தாழ்ந்தவர்கள் என்றும் எழுதினர்கள். ஆனல் மேலுள்ளவர்களுக்குத் தாங்கள் சமம் என்று காட்ட வைசியன் ஆட்சிக்கு வரலாம் என்று கூறும் கருத்துக்களை பிற்கால வடமொழி நூல்களிலிருந்து மேற்கோள் காட்டினர்கள்.

2·3 நாடார்கள் பழைய புராணங்களிலிருந்து தங்கள் சாதியின் உயர்வைக் காட்ட ஆதாரம் எதுவும் கிடைக்காததால் தமிழ்நூல்களில் காணப்படும் 'சான்றோர்' என்னும் சொல் தம்மையே குறிக்கிறதென்று கூறினர். புதிய புராணங்களைப் புனைந்து தம்மை அரசமரபினரென்றும், தாங்கள் வைசியருக்கும், பிராமணருக்கும் உயர்ந்தவர்களென்றும் சொல்லிக் கொண்டனர்.

2·4 இவர்களுடைய கருத்துக்களனைத்தும் பிராம்மணர்கள் உயர்ந்த சாதியினர் என்பதை மறுக்கிறது. அவ்வாறு கூறும் புராணக் கருத்துக்களையும் மறுக்கிறது.

2·5 **இவர்களுடைய நூல்கள் வருணசிரமப் பிரிவுகளை எதிர்க்கவில்லை. அதில் தங்களுக்களிக்கப்பட்ட தாழ்ந்த ஸ்தானத்தைத்தான் மறுக்கின்றன.**

2·6 வேளாளர் நூலான வருண சிந்தாமணியைத் தவிர, மற்றச் சாதி வரலாற்று-நூல்கள் வேதங்களை ஒப்புக்கொள்ளுகின்றன. சாதி சமத்துவத்திற்கும் அவற்றை ஆதாரமாகக் காட்டுகின்றன. வருண சிந்தாமணி கூட வேதங்களில் சாதிப் பிரிவினைக்கு ஆதாரமில்லை என்று ஒப்புக்கொள்ளுகிறது.

2·7 புராணங்களையும், மனுஸ்மிருதியையும் மறுக்கும் சாதி வரலாற்று நூல்கள் வேதத்தை மட்டும் ஒப்புக்கொள்ளுகின்றன. இதற்குக் காரணம் என்ன?

2·8 வேதப் பாடல்களில் பல வருணச்சிரம முறை தோன்றுவதற்குமுன் தோன்றியவை. முக்கியமாக ரிக்குவேதத்தின் முதல் பகுதி, ஆரியர் கால்நடை வளர்க்கும் இனக்குழுக்களாக (Pastoral tribes) ஆக வாழ்ந்த பொழுது தோன்றிய கூட்டு வணக்கப்பாடல்கள்.[14] அக்காலத்தில் வர்க்கப் பிரிவுகளோ, சாதிப்பிரிவுகளோ, இருந்ததில்லை எனவே குழுவிலுள்ள யாவரும் சமமாகவே வாழ்ந்தனர். அவர்கள் அனைவரும் இயற்கைச் சக்திகளான தேவர்களுக்கு வணக்கம் செலுத்தினர்கள். இப்பாடல்களில் சாதி உயர்வு தாழ்வுகளைப் பற்றி எதுவும் காணப்படவில்லை.

புராணங்களையும், மனுஸ்மிருதியையும் இச்சாதி வரலாறுகள் எதிர்க்கின்றன. இது ஏன்? வர்க்கப் பிரிவினைகள் ஏற்பட்டு வருணசிரமம் தோன்றி, சாதிப் பிரிவுகளை நிலைப்படுத்தி வைக்க உயர்ந்த வர்க்கத்தினருக்கு அவசியம் ஏற்பட்ட காலத்தில் புராணங்களும், மனுஸ்மிருதியும் தோன்றின. இவற்றின் நோக்கம் சாதி உயர்வு தாழ்வுகளுக்கு நியாயம் கூறுவதும், அதனைச் சட்டபூர்வமாக்கும் விதிகளை

வகுப்பதுமாகும். முதல் நோக்கத்தை நிறைவேற்றப் புராணங்களையும், இரண்டாவது நோக்கத்தை நிறைவேற்ற மனுஸ்மிருதியையும் உயர் வர்க்கத்தினர் எழுதினர். இதனால்தான் சாதி சமத்துவம் கோரும் சாதியினர் அந்நூல்களின் கருத்துக்களை எதிர்த்தனர்.

2·9 பிராம்மணர்களோடு தாங்கள் சமமானவர்கள் என்று நிரூபிக்க அவர்கள் வேதங்களையே ஆதாரமாகக் கொண்டனர். புராணங்களை எதிர்ப்பதற்கு இரண்டு விதமான ஆராய்ச்சிகளை அவர்கள் மேற்கொண்டனர். ஒன்று: புராணங்களிலுள்ள முரண்பாடுகளையும், ஒரு புராணத்தின் கருத்து மற்றொன்றிற்கு எதிராக இருப்பதையும் இவர்கள் எடுத்துக் காட்டினார்கள். மற்றொன்று: புராணக் கருத்துக்களை எதிர்க்கும் பௌத்த நூலான மணிமேகலையையும்,[15] சைன நூலான நீலகேசியையும்[16] தங்களுக்குத் துணையாகக் கொண்டார்கள். பெயர் குறிப்பிடாவிட்டாலும், வருண முறையில் பிராம்மணன் உயர்ந்தவன் என்ற கருத்தைப் பல ரிஷி மூலங்களை வெளிப்படுத்துவதன் மூலம் மறுக்கும் மணிமேகலை, நீல கேசிக் கருத்துக்கள், சாதி வரலாற்று நூலாசிரியர்களுக்கு வலுவளித்தன.

2·10 இவற்றிற்கெல்லாம் மேலாக 18-ம் நூற்றாண்டு ஆரம்பத்தில் தோன்றிய **'கபிலரகவல்'** என்ற பாடல்[17] இவர்களுக்குப் பெருந்துணையாக இருந்தது. இப்பாடல் பிறப்பால் உயர்வு தாழ்வு இல்லை என்னும் கருத்துடையது. ஆதி என்னும் புலைச்சிக்கும், பகவன் என்னும் பார்ப்பனனுக்கும் ஏழு குழந்தைகள் பிறந்தனர். அவர்களே கபிலர், வள்ளுவர், ஔவை, அதியமான், உறுவை, வள்ளி, உப்பை முதலிய எழுவர். அவர்களில் கபிலர் அந்தணர் குலத்திலும், வள்ளுவர் பறையர் குலத்திலும், ஔவை பாணர் குலத்திலும், அதிகமான் அரசர் குலத்திலும், வள்ளி குறவர் குலத்திலும், உப்பை வண்ணார் குலத்திலும், உறுவை நாடார் குலத்திலும் வளர்ந்தனர். எக்குலத்தில் வளர்ந்த போதிலும் மேன்மையடைந்து மக்களால் போற்றப்பட்டனர். சாதியினால் உயர்வு தாழ்வு இல்லை. கல்வி முதலிய தன்மைகளாலேயே உயர்வு தாழ்வு உண்டாகிறது என்ற கருத்தை இப்பாடல் வலியுறுத்துகிறது.

இதனோடு சித்தர் பாடல்களும், திருமூலர், திருமந்திரமும் இவர்களது சாதி சமத்துவக் கருத்துப் போராட்டத்திற்குத் துணை செய்தன.

"சாதி யென்ப தேதடா?
சமய மென்ப தேதடா"

என்ற சித்தர் பாடல்கள் சாதியில் தாழ்த்தப்பட்டோருக்குப் போர் முழக்கமாக ஒலித்தன.

2·11 இவ்வாறாக அவர்கள் வடமொழியிலும் தமிழ் மொழியிலும் உள்ள நூல்களில் ஆதாரங்கள் திரட்டி பன்முகமான கொள்கைகளை வகுத்து சாதி உயர்வு தாழ்வுகளை எதிர்த்துப் போராடக் கருத்துக்களையும், கொள்கைகளையும் உருவாக்கிக் கொண்டனர்.

3·1 இத்தகைய சாதி சமத்துவப் போராட்டத்திற்காக எழுதப்பட்ட ஒரு நூல் அண்மையில் எனக்குக் கிடைத்தது. இதன் தலைப்பு, "சித்தூர் அதலாத்துக் கோர்ட்டுத் தீர்ப்பு"[18] என்பது.

3·2 இந்நூலில் இரண்டு பகுதிகள் உள்ளன. முதல் பகுதி "பஞ்சாங்கம் குண்டையனுக்கும் மார்க்கசகாயம் ஆசாரிக்கும் நடந்த சம்வாதம்". இரண்டாம் பகுதி "மார்க்கசகாயம் ஆசாரி முதலிய வாதிகளுக்கும், குண்டையன் முதலிய பிரதிவாதிகளுக்கும், சித்தூர் மாவட்ட நீதி மன்றத்தில் நடைபெற்ற வழக்கில் வாதிகளது வாக்குமூலமும், நீதிபதி அளித்த தீர்ப்பும்".

3·3 'விசுவப் பிரம்மகுலம்' என்று தம்மை அழைத்துக்கொள்ளும் ஆசாரிமார், பஞ்ச கருமிகள் என்போர் நெடுங்காலமாக சாதி ஒடுக்கு முறைகளுக்கு உள்ளானவர்கள். சோழர் காலத்தில் "பஞ்சகருமார்களோடு வலங்கை சாதியார் உடன் கூட்டம் கூடாது" என்று முடிவு செய்ததாகப் பல சாசனங்கள் கூறுகின்றன.[19] 'உடன்கூட்டம்' என்றால் ஒரே தெருவில் வசிப்பது, விழாக்களில் கலந்து கொள்ளுவது, ஊர்க்கூட்டங்களில் பங்கு கொள்ளுவது முதலியன. தற்காலத்தில் 'சாதிவிலக்கு' என்பது போல இத்தண்டனை 'ஊர்விலக்கு' ஆகும். பஞ்சகருமார் இடங்கைச் சாதிகளைச் சேர்ந்தவர்கள். இவர்கள் பெரும்பாலும் தொழிலாளிகள். இவர்களுக்கு நிலச்சுவான்கள் செய்த அநீதிகளைப் பற்றி ஒரு சாசனம் கூறுகிறது. இடங்கைச் சாதிகள் தொண்ணூற்றாறும் சேர்ந்து நின்று இவ்வநீதிகளை எதிர்க்கத் தீர்மானித்ததாக அதே சாசனம் கூறும்.[20] தொடர்ந்து இத்தொழிலாளிகள் உயர்ந்த சாதியினரின் கொடுமைகளுக்கு உள்ளாகியிருக்கின்றனர் அவ்வரலாற்றை ஆராய்வது இக்கட்டுரையின் நோக்கமன்று.

3·4 பஞ்ச கருமார் என்பவர்கள், இரும்புத் தொழில்(கொல்லர்) தச்சுத்தொழில் (தச்சர்) கல் தொழில் (கல் தச்சர்) செம்புத் தொழில் (கன்னார்) தங்கத் தொழில் (தட்டார்) என்று ஐந்து தொழில்களைச் செய்பவர்கள். ஆனால் இவர்கள் கொள்வினை கொடுப்பு வினையும், கூடியுண்ணும் உரிமைகளும் உடைய ஒரே சாதியினர். இவர்கள் தனித்தனித் தொழில் செய்து வாழ்ந்து வந்தனர். கொல்லர்கள் ஏர்முனையும், வாள் முனையும், கதிர் முனையும், எழுத்தாணி முனையும் செய்து உழவர்களுக்கும், வீரர்களுக்கும், படிப்பாளிகளுக்கும் கருவிகள் வழங்கி உதவினர். தச்சர்கள் மரச்சாமான்களும், வீடு கட்டுவதற்குரிய மரப் பொருள்களும் செய்து எல்லாச் சாதியினருக்கும் உதவி புரிந்தனர். சிற்பாசாரிகள் அல்லது கல் தச்சன் அல்லது ஸ்தபதி, மாளிகைகள், கோயில்கள் கட்டிக் கலையை வளர்த்தனர். பொற்கொல்லர்கள் ஆபரணங்களும், நாணயங்களும், மாங்கல்யமும் செய்து நாகரிக வாழ்க்கைக்கும், வாணிப வளர்ச்சிக்கும் துணைபுரிந்தனர், கன்னார்கள் செம்பில் பாத்திரங்களும், கருவிகளும் செய்து சமுதாய வாழ்க்கைக்குத் தேவையான பொருள்களை எல்லாச் சாதியினருக்கும் அளித்தனர். இவர்களனைவரும் சமுதாயத்திற்குத் தேவையான உழைப்பை, சமுதாயத்திற்கு அளித்து வந்தனர்.

3·5 ஆனால் மேல் சாதியார் இவர்களைத் தங்களுக்கு ஊழியம் புரியும் கடப்பாடுடைய சூத்திரர்களாக மதித்தனர். உழைப்பை இழிவாகக் கருதிய பிராம்மணரும் பிறருழைப்பில் வாழும் நிலக்கிழார்களும் இவர்களைத் தங்களுக்கு அடிமைகளாக, உழைப்பதற்காகவே பிறந்து வாழ்வதாகக் கருதினர்.[21] அதற்காகவே பல கருத்துக்களை உருவாக்கினர்.

3·6 உழைப்பாளிகளான பஞ்சகருமார்கள் இக்கொடுமைகளை எதிர்த்தனர். பல விதங்களில் அநீதியை எதிர்த்து சாதிசமத்துவத்திற்காகப் போராடினர். இப்போராட்டங்களின் போது கருத்துக்களையும், கொள்கைகளையும் பழைமையான சாதிசமத்துவச் சிந்தனைகளிலிருந்தும், புதுமையான தருக்கங்களிலிருந்தும் உருவாக்கிக் கொண்டனர்

3.7 மேற்குறிப்பிட்ட வழக்கு ஆசாரிகள் குலத்தில் திருமணத்தை நடத்திவைக்க பிராம்மணர்களுக்கு உரிமையுண்டா, அல்லது ஆசாரிகள் குலத்தைச் சேர்ந்த பெரியவர்களுக்கு உரிமையுண்டா என்ற பிரச்சினை பற்றி எழுந்தது. இதனைப் பற்றி " சித்தூர் அதலாத்துக் கோர்ட்டுத் தீர்ப்பு " என்ற நூல் பின் வருமாறு கூறுகிறது.

3·1·7 " சித்தூர் ஜில்லாவைச் சேர்ந்த சதுர்ப்பேரியில் விஸ்வப்பிரம்ம வம்சத்தில் பண்டிதர் மார்க்க சகாயம் ஆசாரி முதலியவர்கள் நடத்துகிற விவாகஸ்தம்பப் பிரதிஷ்டை வைபவத்தில் பஞ்சாங்கம் குண்டையன் முதலான விப்பிராள் கும்பல் கூடிவந்து ஆட்சேபனை செய்தார்கள். அவன் போதனைக்குட்பட்டு வந்த புத்திமான்கள், இந்தப் பஞ்சாங்கக் குண்டையனை நீக்கி நீங்கள் வேதவிதிப்படி விவாகஞ் செய்ய யத்தனித்த படியால் இந்தப் பஞ்சாங்கக் குண்டையன் கேட்கிற கேள்விகளுக்கு நீங்கள் வேதசுருதிப் பிராமாணப்படிக்கு உத்திரவு கொடுத்து உங்களினத்தில் உபாத்தியாயரை வைத்து விவாகஞ்செய்து கொள்ளலாம். இல்லாவிட்டால் மேற்படி குண்டையனைக் கொண்டு விவாகம் நடத்தி கொள்ளவேண்டும் என்று சொன்னதன் பேரில் பஞ்சாங்கக் குண்டையனுக்கும் மார்க்க சகாயம் ஆசாரிக்கும் பஞ்சாயத்தார் முன்னிலையில் சம்வாதம் நடந்தது." குண்டையன் கேட்ட கேள்விகளுக்கெல்லாம் மார்க்க சகாயம் ஆசாரி வேதப் பிரமாணமாக விடை கூறினார். இந்த உரையாடலே நூலின் முதல் பகுதியாகும். அவ்வுரையாடலில் மார்க்க சகாயம் ஆசாரி கூறும் விவாதங்களின் சாரம் பின்னால் வரும் கோர்ட்டு வாக்கு மூலத்தில் காணப்படுவதால் அவற்றை இங்கு கூறாமல் விட்டு விடுகிறேன்.

3·8·1 மார்க்கசகாயம் ஆசாரி கூறிய விவாதங்களைக் கேட்டும் பஞ்சாயத்தார் அவர் பக்கமே தீர்ப்பளித்தார்கள். அத்தீர்ப்பில், "இந்தப் பண்டிதர் மார்க்க சகாயம் ஆசாரி உங்கள் புராணங்களை உள்ளங்கை நெல்லிக்கனி போல் யாவருக்கும் நன்றாக விளங்கும் படி உம்மிடத்தில் தர்க்கித்ததற்கு மறுமொழி சொல்ல வகையில்லாமல் நீர் பிரமை கொண்டது யாவருக்கும் நன்றாய்த் தெரிந்திருப்பதால் இனி விஸ்வப்பிரம்ம வம்சத்தார் வேத விதிப்படி விவாக முடிப்பதற்கு இந்தப் பஞ்சாங்கக் குண்டையன் முதலியோர் யாதொரு தடங்கல் செய்யக் கூடாதென்று" முடிவுசெய்தார்கள்.

3·8·2 குண்டையனும் அவனைச் சேர்ந்த சிலரும் இத்தீர்ப்பை ஒப்புக்கொள்ளாமல் அடிதடி சண்டை செய்தார்கள். இதுகுறித்து மார்க்கசகாயம் ஆசாரி மாஜிஸ்திரேட் கோர்ட்டில் பிராது செய்தார். இவ்வழக்கு சாட்சிகளால் ருசுவானபடியால் குண்டையனுக்கும், அவனைச் சார்ந்தோருக்கும் மாஜிஸ்திரேட் அபராதம் விதித்தார். விவாக நஷ்டத்தைப் பற்றி சிவில் கோர்ட்டில் பிராது கொடுக்கும் படியும் உத்திரவிட்டார்.

3·8·3 அவ்வாறே 1814-ல் மார்க்கசகாயம் ஆசாரி முதலியோர் சித்தூர் ஜில்லா அதலாத்துக் கோர்ட்டில் பிராது கொடுத்தார்கள். அவர்களுடைய வாதங்களும், குண்டையன் முதலிய பிரதிவாதிகளின் மறுமொழியும் கோர்ட்டுத் தீர்ப்பில் விவரமாகக் குறிப்பிடப்பட்டிருப்பதால் அத்தீர்ப்பு முழுவதையும் இங்கே தருவோம். முதல் பகுதியில் காணப்படும் மார்க்க சகாயம் ஆசாரி—குண்டையன் சம்வாதம், இத்தீர்ப்பில் வாதி-பிரதிவாதிகளின் வாதங்களின் விளக்கமாகவே இருப்பதால், இத் தீர்ப்பில் விடுபட்டுப் போன அம்சங்களை மட்டும் பின்னர் காண்போம்.

3·9 **விஸ்வப்பிரம்ம வம்மிசத்தாரை** சுபாசுபங்களைக் குறித்து வேத விதிப்படி செய்வதை விப்பிராள் தடங்கல் செய்யக் கூடாதென்று

சித்தூர் ஜில்லா
அதலாத்துக் கோர்ட்டுத் தீர்ப்பு.

1814-ம் வருஷத்திய அசலுக்குச் சரியான நகல்.

அசல் நம்பர் 205, 1818–ல் தீர்ப்பு.

வாதிகள்	**பிரதிவாதிகள்**
சதுர்ப்பேரியிலிருக்கும்	சதுர்பேரியிலிருக்கும்
வெள்ளை ஆசாரியார்	பஞ்சாங்கக் குண்டையன்
மார்க்கசகாயம் ஆசாரியார்	அருணாசல ஐயன்
ருத்திர ஆசாரியார்	வெங்கடசுப்பு சாஸ்திரி
வெங்கிடாசல ஆசாரியார்	விஸ்வதி சாஸ்திரி
நல்லா ஆசாரியார்	தொட்டாசாரி
குழந்தை ஆசாரியார்	எக்கிய தீட்சிதர்
சின்னக்கண்ணு ஆசாரியார்	வியாச பட்டர்
அருணாசல ஆசாரியார்	சூரியநாராயண சாஸ்திரி
மகாதேவ ஸ்தபதியார்	ஜோசி சாஸ்திரி
தக்ஷிணாமூர்த்தி ஸ்தபதியார்	வந்தவாசி சிரஸ்தாரய்யர்
வரத ஆச்சாரியார்	

வக்கீல் — அப்துல் சாயபு
வாதிகள் பக்கம் தஸ்தாவேசுகள், வேத சாத்திரங்கள் விபரம்

உள்நம்பர். 1-ல்

a) எகர் வேதம்
b) புருஷ சூக்தம்
c) மூலஸ்தம்பம்
d) வச்சிரசூசி
e) வேமநபத்யம்
f) கபிலரகவல்
g) ஜில்லாமாஜிப்டிரேட் டைரி தாக்கல்.

வக்கீல் — அருணாசல முதலி
பிரதிவாதிகள் பக்கம் தஸ்தாவேசுகளாகத் தாக்கல் இல்லை

விசாரணை சாட்சிகள்.

ஆண்டியப்பு முதலி
சங்கரநாராயண செட்டி
கோபி செட்டி
அப்பாசாமி பிள்ளை
வெங்கடசுப்பு நாயக்கன்.

வாதிகள் பிராது

பஞ்சமுகப் பிரம்மாவினுடைய சத்தியோ ஜாலமுகத்தில் ஸாநகரிஷியும்' வாமதேவ முகத்தில் ஸநாதனரிஷியும், அகோர முகத்தில் அபுவநஸரிஷியும், தற்புருஷ முகத்தில் பிரத்நஸரிஷியும், ஈசாந முகத்தில் ஸுபர்நஸரிஷியும் இந்த ஐந்து பேரும் பஞ்ச முகத்தில் உற்பவித்த பிரம்ம ரிஷிகளின் வம்சஸ்தர்களாகிய தாங்களே பிராமணளென்று பாத்தியஞ் சுருதி வாக்கியப் படிக்கும் வழக்கப்படிக்கும் தங்களில் 1, 2, 3 வாதிகளுடைய வீட்டில் விவாக முகூர்த்தங்கள் நடக்கும் பொருட்டாய் தாங்களனைவரும் யத்தனப் பட்டுக்கொண்டிருக்கையில் சங்கர சாதிகளான பிரதி வாதிகள் துராக்கிருதமாய் பிரவேசித்து, தாங்களே **வேதோக்தப் பிரகாரம்** நடப்பி விக்கக் கூடாதென்றும், **புராணோக்தமாய்,** தாங்களே நடத்தி வைக்கிறதாயும், சொல்லித் தாங்கள் கும்பல் கூடி அடித்து விவாக முகூர்த்தம் நிறைவேறுமல் தடங்கல் செய்து போட்டதாயும், அது சங்கதிகளைக் குறித்து மேற்படி ஜில்லா மாஜிஸ்திரேட் டுத் துரையவர்களிடத்தில் தாங்கள் பிரியாது கொடுத்ததற்கு அவர்களை விசாரணை செய்து பிரதிவாதிகளுக்குத் தகுமான தண்டனை கொடுத்து நஷ்டத்தைச் குறித்து ஜில்லாவில் பிராது செய்துகொள்ளும் படியாய் டைரி நகல் கொடுத்திருப்பதாகவும் ஆனதால் பிரதிவாதிகளால் கலியாண சாமக்கிரியை ரூபாய் 550-ம் வாங்கிக் கொடுக்கும்படியாயும், வாதிகளாகிய தாங்கள் இனிமேல் நடப்பிக்கப்பட்ட சுபாசுபக் கிரியைகளில் பிரதிவாதிகளெங்கும் எத்தேச கிராமங்களிலும் பிரதிவாதி வம்மிசத் தாரைப் பிரவேசிக்காமலிருக்கும்படியாயும் தீர்மானிக்க வேண்டுமெனவும் கண்டிருக் கிறார்கள் [22]

பிரதிவாதிகள் கொடுத்த ஆன்ஸர்

பிராதில் கண்ட பிரம்மரிஷிகளுக்கும் வாதிகளுக்கும் யாதொரு சம்பந்தமும் இல்லையென்றும், பிரம்மரிஷிகளுடைய வம்சம் வாதிகளுடைய வம்சம் அல்லவென்

றும், வாதிகள் பஞ்சமர் வம்சத்திற்குச் சமமானவரென்றும், ஆனதால் வேதோக்த மாய் உபாத்தி யாயஞ் செய்யக் கூடாதென்றும், வாதிகள் செய்கிற தொழில் வெகு நிக்ருஷ்டமானதென்றும், தாங்கள் கருதிப் பிரமாணமாயும் பிராமணனென்பது திருஷ்டாந்தமாய் உலகத்திலுள்ள சமஸ்த வருணாசிரமத்தாருக்கும் தங்களைக் கொண்டே சகலகிரியைகளும் நடப்பித்துக் கொண்டு வரப்பட்டவர்கள். தாங்கள் இருக்கையில் வாதிகள் மாமூலுக்கு விரோதமாய்த் தாங்களேயென்று கலியாண காரியங்கள் நடப்பிக்கயத்தனப் பட்டதேயின்றி தங்களால் நஷ்டம் சம்பவித்ததில்லையென்று கண்டிருக்கிறார்கள்.

வாதிகள் கொடுத்த ரிப்ளை

ஸாநகரிஷி, மனுப்பிரம்மரூபமும், ஸநாதனரிஷி மயப் பிரம்மரூபமும், பிரத்னஸரிஷி சில்பிப் பிரம்மரூபமும்,சுபர்ணஸரிஷி விஸ்வக்ஞப் பிரம்மரூபமும் இந்தப் பிரம்மரிஷிகளில் வகுத்துக் கொண்டவர்களின் வம்மிசத்தார்களாகிய தங்களுக்கு வேதோக்தமாய் மேற்கண்ட ரிஷிகளின் கோத்திரசாகை பிறவகைகளும் உண்டாயிருப்பதாகவும்,

வேதபிராமணப் பூர்வீகமாய் மனுப்பிரம்மாவிற்கு இரும்பு வேலையும், ரிக் வேத பாராயணமும், துவஷ்டப் பிரம்மாவுக்கு தாமிர வேலையும் சாமவேத பாராயணமும், விஸ்வக்ஞப் பிரம்மாவுக்கு சுவர்ண வேலையும், பிரணவவேத பாராயணமும் ஆகிய இந்தப் பஞ்சவித கன்மங்களை அனுஷ்டித்து விதிப்படி வருகிறதினாலே உலக சம்ரக்ஷணையாகி வருகிறதாகவும்,

தங்களுடைய அவுபாஸன ஓமகுண்டத்திற்கு தங்கம், வெள்ளி, தாமிரம், இரும்பு முதலான பஞ்சலோகங்களையும், ரத்தினம் முதலான நவமணிகளையும் ஆகுதி கொடுத்து அதினாலே சிருஷ்டிதிதி, சம்ஹாரம், திரோபாவம், அநுக்கிரக முதலானதற்கும் அஸ்திர ஆயுதங்களை உண்டாக்கவும், சென, ஆசன, அத்தி என அத்தியர் பதான தான பிரிதீ சஷ்டி கர்மமும் சர்வதாபிமானமும், அரசுநிலை ஆக்கினைச்சுரமும், இஷ்ட காம்யார்த்தமும், ஜனன மரணநரக கதியும், ஆதாரமாயிருப்பதுமன்றி சர்வாதார கடவுளாக்கினைக்குச் சம ஆதாரமாயிருக்கின்றது மன்றியில்,[23]

மனுப்பிரம்மா உற்பவம்—வாரம், மயப்பிரம்மா உற்பவம்—நக்ஷத்திரம் துவஷ்டப் பிரம்மா உற்பவம்—யோகம், சில்பி பிரம்மா உற்பவம்—கரணம், விஸ்வக்ஞப் பிரம்மா உற்பவம் ஆக இருப்பதால் பஞ்சாங்கம் சொல்லிக் கொண்டு தாங்களே உபாத்தியாயஞ் செய்யலாமென்றும்,விஸ்வகர்மாவின் வம்சத்தவர்களாகிய தங்களுக்கு கர்ப்பத்திலேயே பிராமணத்துவம் நிச்சயமாயிருப்பதாகவும்

ஆனால் பிரதிவாதிகள் பறையர் சக்கிலி முதலான நீசசாதியாரும் பிரதிவாதிகளும் ஒரே யோனியில் ஜன்மித்த கோத்திரத்தாரென்பதற்கு திருஷ்டாந்தம் மனுஸ்மிருதி ஸ்லோகங்கள்,

கலைக்கோட்டார் மான் வயிற்றிலும், கௌசிகர் காதி மகராஜாவுக்கும், ஜம்புநர் நரி வயிற்றிலும், கௌதமர் பசுவின் வயிற்றிலும், வால்மீகர் வேடச்சிக்கும்,

அகஸ்தியர் கும்பத்திலும், வியாசர் செம்படச்சி வயிற்றிலும்,வசிஷ்டர் தாசி வயிற்றிலும், நாரதர் வண்ணாத்தி வயிற்றிலும், கௌண்டின்யன் முண்டச்சி வயிற்றிலும், மதங்கர் சக்கிலிச்சி வயிற்றிலும், மாண்டவ்யர் தவளை வயிற்றிலும, சாங்கியர் பறைச்சி வயிற்றிலும், கார்க்கேயர் கழுதை வயிற்றிலும் சௌனகர் நாயின் வயிற்றிலும் இவ்வித உற்பவமன்றியில் பின்னும் வேமன பத்தியப் பிரகாரம் பறையர் குலத்தில் பிறந்து பறையரைத்தூஷித்து வருகிறதுமன்றியில், ஆதியில் பிறந்தவரை அறியாரோ? இரு பிறப்பர் சேற்றினில் பிறந்த செங்கழுநீர் போல் கூடத்தி வயிற்றில் பிறந்தார் வசிஷ்டர், வசிஷ்டருக்குச் சண்டாளி வயிற்றில் பிறந்தார் க்ஷத்திரியர் புங்கனூர் புலைச்சி வயிற்றிற் பிறந்தார் பராசரர், பராசரருக்கு மீன் வாணிச்சி வயிற்றிற் பிறந்தார் வேத வியாசரென்றும், நீச சாதி முதலான சங்கர சாதியினுற்பவித்த ரிஷிகளின் வம்சத்தார்களென்றும்[24] இவ்வுற்பவதானத்தைக் கோர்ட்டாரவர்கள் பரிசோதித்தால் பிரதிவாதிகள் மேற்கண்ட ரிஷிகளின் வம்சஸ்தார் என்பது திருஷ்டாந்தப்படும் என்றுங் கண்டிருக்கிறார்கள்.

இதற்குப் பிரதிவாதிகள் தங்கள் ரிஜாய்ண்டரில் மேற்படி ரிஷிகளின் உற்பத்தியானது வாதிகள் ரிப்ளையில் கண்டபடிக்கு இருந்த போதிலும் பிரம்ம பீஜத்தாரென்றும், வாதிகளைக் குறித்து வேத வாக்கிய முண்டாயிருப்பது உண்மையாயிருந்தால் பாரத முதலான புராணங்களில் விஸ்வப் பிரம்மாவைக் குறித்து மிகவும் தாழ்மையாகக் கண்டிருக்க இடமிராதென்றும் தாங்கள் சிரேஷ்டர்களென்றும் வெகு காலமாய் ராஜராஜாக்கள் ஒப்புக் கொண்டு சர்வமானியங்கள் முதலானதும் விட்டு இருப்பதாகவும் கண்டிருக்கிறார்கள்.

கோர்ட்டாரவர்கள் தீர்மானம்

(1) இந்த நம்பர் கட்டு முதலான வேதச்சுருதி பிரமாணங்களெல்லாம் கோர்ட்டாரவர்கள் நன்றாய் பரிசோதித்து ஆலோசனை செய்யுமளவில் சுருதிப் பிரமாணமாயும், சாஸ்திரோக்தமாகவும் வாதிகளாகிய தாங்களே விஸ்வப் பிராம்மணரென்றும், பிரதிவாதிகள் சங்கர ஜாதியாரென்று ஆட்சேபித்துச் சமாதானம் சொல்லுகிறார்கள்.

(2) பிரதிவாதிகள் பிரமாணாயிருப்பது ஆன்சரில் கண்டபடிக்கு வாதிகளைப் பஞ்சம சாதியென்று சொல்வது யதார்த்தமாயிருந்தால் யாதொரு வசன மூலமாவது சமாதானஞ் சொல்லாமலும் அவர்கள் சொல்லப்பட்ட சாஸ்திரம் நூதனமென்றாவது வேறே விதமான தாத்பரியமிருக்கிறதென்றாவது ஆட்சேபிக்காமற்போனபடியால் யாதொரு புரட்டுமிருக்க மாட்டாது.

(3) புராணங்கள் மூலமாய் பிரதிவாதிகளின் முன்னோர்களாகிய ரிஷிகளின் ஜனனங்களைப் பரிசோதித்தால் வாதிகள் ரிப்ளையில் சொல்லிய வச்சிரசூசி முதலான சுருதி வாக்கியத்திலும் பிரம்மஞானியான வேமன சதகத்திற்கும் இணங்கியிருப்பதாக அபிப்பிராயப்படுவதுமன்னியில் மேற்படி பிரதிவாதிகளின் ரிஷிகளை வாதிகள் ரிப்ளையில் சொல்லிய பதினைந்து ரிஷிகளும் தங்கள் ரிஷிகளல்ல என்றாவது, மறுதலிக்காமல்

பிரம்ம பீஜத்திற்கு உற்பவமான ரிஷிகள் என்று சொல்வதைக் கேட்டால், பிரம்மா வானவர் நீதியைத் தப்பி ஒரு போதும் நீச சாதிகளிடத்தும், ஜெந்துக்களிடத்திலும், சம்பந்தஞ் செய்திருக்க மாட்டார். அப்படியிருப்பது யதார்த்தமாயிருந்தால் ரிஷி மூலங்கள் சொல்லக் கூடாதென்று புராணங்களில் கட்டுப்பாடு செய்திருக்கும்படியாக நிமித்தியமிராது.

(4) பார்ப்பாரின் கோத்திரங்களிலும் பிறவரையென்று என்று சொல்லப் பட்ட உற்பத்தியும்,சாஸ்திர பூர்வீகமாய்த் தெரியப்படுத்தும்படிக்கு மேற்படி ஜில்லா சதுரமீன் பண்டிதருக்கு சகஸ்திரநாமா எழுதித் தெரிவித்ததிலும் மேற்கண்ட பதினைந்து ரிஷிகளுடைய உற்பத்தி ஸ்தானமாயிருக்கிறது, மேலும் அவர்கள் உலகத்தில் பிரம்ம க்ஷத்திரிய வைசிய சூத்திர சாதி முதலான சகல வருணு சிரமங்களும ஏற்பாடான வெகு காலத்திற்கு பின்பு ஜனித்த முனிவர்களாயிருக்கிறார்கள். அப்படிப்பட்ட ரிஷிகளின் வம்சத்தாராகிய பிரதிவாதிகள் சிருஷ்டி ஆதியிலேயே ஜனித்த பிரம்ம வம்சத்தாரென்பதற்கு யாதொரு ஞாயமும் காணப்படவில்லை.

(5) பிரதிவாதிகள் சகல வருணு சிரமத்திற்கும் உயர்ந்த பிராம்மணர்களாயிருப்பார்களேயாகில் பிரம்ம சிருஷ்டிக்கு கொஞ்சம் சம்மதியாகிய சகலத்துக்கும் ஆதாரமான கர்மம் அவசியமாக இருக்க வேணும். அப்படிக்கொன்றுமில்லாமல் ஜோகி ஜங்கமரைப் போலே யாசித்து ஜீவனம் செய்யும்படி பரிச்சேதம் விதியிருக்க மாட்டாது.

(6) வாதிகள் தஸ்தாவேசுகளாக தாக்கல் செய்திருக்கிற வேத சாஸ்திரங்களைப் பரிசோதனை செய்ததில் உபய வாதிகள் பாராயணஞ் செய்து கொண்டு வரப்பட்டவர்களாகவிருந்த போதைக்கும் அந்த வேதங்களில் ஒரு வரியாவது ஒரு அட்சரமாவது பிரதிவாதிகளுக்கும் அவர்கள் முன்னோர்களான முனிகளுக்கும் மற்றவர்களுக்கும் பாத்தியமுண்டாயிருப்பதாகக் காணப்படவில்லை. முன்னோர்களாகிய ரிஷிமுனிகள் லோகப் பிரசித்தமாய் நீசச் சாதியில் பிறந்தவர்களாயிருக்கையில் அவர்களுடைய வம்சஸ்தர்களாகிய பிரதிவாதிகளை சர்வச் சிரேஷ்டர்களாக ஒப்புக் கொள்வது சாஸ்திர விசாரணையில்லாமையாயும், அறிவில்லாமையாயும் இருக்கிறது. ஆனால் முன்னாலே சில தேசங்களுக்குப் பாளையக்காரராக இருந்த அவிவேக துரைத்தனத்தாரையும், சில மூட ஜனங்களையும் எப்படியோ சூதடியினாலே மோசஞ் செய்து நாளது வரைக்கும் குரு ஆண்மை செலுத்திக் கொண்டு வருகிறார்கள். அப்படிப்பட்ட மோசடிகளைக் கண்டுபிடித்து வருணச்சிரம தருமங்களையறிந்து பரிபாலனஞ் செய்வது கனம்பொருந்திய கவர்மெண்டு துரைத்தனத்தைச் சார்ந்த நீதியாயிருக்கிறது.

வாதிகள் பிராதிலும், ரிப்ளையிலும் சொல்லியிருக்கிற பஞ்சமுகப் பிரம்மாவின் சிருஷ்டி பரம்பரையினுடைய வம்சத்தார்களாகவும், உலக சம்ரக்ஷணைக்காக ஈஸ்வரனுடைய ஆக்கினையென்று சுருதி வாக்கியப்படிக்கு சமஸ்தத்துக்கும் ஆதாரமான பிரம கர்மமென்ற பஞ்சவித கர்மங்களை வாதிகள் செய்து கொண்டு வருவத

ஞலே உலக சம்ரக்ஷணையாகி வருகிறதாக எசுர்வேத முதலானதும் முறையிட்டுக் கொண்டு வருவதினால் ஈஸ்வர ரூபமாகிய ஆகாச பூதமானது சகலத்திலும் வியாபித்திருக்கிறாப்போலே வாதிகள் செய்யப்பட்ட பஞ்ச கிர்த்தியங்கள் ஜகமுழுவதுக்கும் பீபிலிகாதி ஜந்துக்களுக்கும் ஆதாரமாய்ச் சர்வத்திர வியாபியாய் வியாபித்துக் கொண்டிருப்பதால், வேத சம்மதியாய்ப் பிரயட்சமான பிராம்மணரென்று நம்புதற்குப் போதுமான திருப்திகார முண்டாகிறது.

(8) பாரத முதலான கற்பனைப் புராணங்களில் விஸ்வப் பிரம்மாவைக் கொஞ்சம் நிக்ருஷ்டமாய் எழுதியிருப்பதைப் பார்த்து பிரதிவாதிகள் மன்ஞ் சகிக்க மாட்டாமல் தூஷித்துப் புராணக் கட்டுக் கதைகள் செய்திருக்கிறார்கள். அப்படி யிருந்தபோதைக்கும் சகல சாஸ்திரங்களுக்கும் சாட்சியாயிருக்கிற ஆதி வேதங்கள் சிரேஷ்டமாயிருப்பதால் புராணங்களின் கட்டுக் கதைகள் உபயோகப்படமாட்டாது.

(9) பிராதில் கண்டபடிக்கு வாதிகளைப் பிரதிவாதிகள் கும்படி கூடியடித்து கலியாண முகூர்த்தங்களை நடவாமல் தடங்கல் செய்து ஞந்தகப் படுத்தினதாகவும், வாதிகள் சாட்சி நாகோஜிராவ், சுப்பராய முதலி, வெங்கட்ராம நாயக்கன் முதலான பதினைந்து பேர்களாலும் மாஜிஸ்டிரேட் டைரியினாலும் ருசுவாகியிருக்கிறதினால் கலியாண சாமக் கிரியை நஷ்டம் ரூபாய் 550-ம் இதற்கடியில் காண்கிற செலவுகளும் வாதிகளுக்குப் பிரதிவாதிகளுக்குக் கொடுக்கும்படியும், வாதிகள் தங்களுக்குண்டா யிருக்கிற பாத்தியப்படிக்கு வேத பாராயண முதலியதுஞ் செய்து கொண்டு சகல கிரியைகளும் தாராளமாய் நடத்திக் கொண்டு வரும்படியாயும் அதில் பிரதிவாதிகள் பிரவேசிக்கக் கூடாதெனவும் தீர்மானிக்கலாச்சுது.

இந்தப்படிக்கு 1818 டிசம்பர் 15 தேதி

சித்தூர் ஜில்லா அதலாத்து கோர்ட்டாருடைய தீர்மானம்

அசலுக்குச் சரியான நக்கல்.

4·0 மேற்கூறிய வழக்கு விவரங்களும், தீர்ப்பும் சாதி சமத்துவப் போராட்டத்தில் சமத்துவம் கோருவோரது கருத்துக்களையும் அதனை மறுப்போரது கருத்துக்களையும் தெளிவாகக் கூறுகின்றன.

4·1 சமத்துவம் கோருவோர் யசுர் வேதத்திலிருந்து தங்கள் உற்பவத்திற்கு மேற்கோள் காட்டுகிறார்கள். இதற்குக் காரணம் என்ன? யசுர் வேதப் பாடல்கள் தோன்றிய காலத்தில் ரிக்வேத காலத்தைப் பார்க்கிலும் உற்பத்தி சக்திகள் அதிகரித்து விட்டன. உலோகக் கருவிகளும் மரக்கருவிகளும் தோன்றி விட்டன. அவற்றைப் பயன்படுத்தி மனிதன் ரிக்வேத காலத்தைப் பார்க்கினும் வளப்பமான வாழ்க்கையைப் படைத்துக் கொண்டான். ரிக்வேத காலத்தில் இயற்கைச் சக்திகளைக் கடவுளர்களாக வழிபட்ட மனிதன், யசுர் வேத காலத்தில் தனது புதிய படைப்பாற்றலையே தெய்வமாக வழிபடத் தொடங்கினான். இதனையே பிரம்மமென்றும், பஞ்சமுகப் பிரம்மமென்றும், பஞ்ச கிருத்யங்களையே பிரம்மாவின்

படைப்புத் தொழிலென்றும் கருதத் தொடங்கினன். ரிக்வேதத்தின் பிற்பகுதியில், பிற்காலத்தில் சேர்க்கப்பட்ட புருஷ சூக்தத்தில் கூட்டுண்ணும் மனித வாழ்க்கையில் ஏற்பட்ட கருத்துக்களின் அடிப்படையில் பிரபஞ்ச உற்பவத்தையும், உயிர்களின் உற்பவத்தையும் விளக்க முயன்ருன். யக்ஞம் என்பது கூட்டு வாழ்க்கையில் வழிபாட்டு முறை. கூட்டுணவு வாழ்க்கை முறையில் மனிதர்களை ஒரு கூட்டு நிறுவனமாக உணர்ச்சியால் இணைக்கும் சடங்கு (ritual) அது.

4·2 புருஷ சூக்தமே பிற்கால வருணு சிரமப் பிரிவுகளில் உயர்வு தாழ்வுக்களைக் கற்பிப்பதற்குக் காரணமாயிற்று. வருணு சிரமப் பிரிவினைகளின் ஆரம்ப காலத்தில் புருஷ சூக்தம் எழுந்தது. எல்லா வருணங்களும் ஒரே மூலப்பொருளான கூட்டமைப் பினின்றும் தோன்றியது என்பதையே அது உருவகமாகக் கூறுகிறது.

4·3 புருஷ சூக்தத்தின் சில பகுதிகளில் வருணத் தோற்றுவாய் கூறப்பட்டுள் ளது. நமது ஆய்விற்கு அவை அவசியமாகையால் அவற்றை இங்கு தருவோம்.[25]

இருக்கு வேதம்

8-வது அஷ்டம்

புருஷ சூக்தம்

இருடி — நாராயணன்
தேவதை — விராட் புருஷன்
சந்தசு — முதலில் அனுஷ்குபு, முடிவில் திருஷ்டிபு
விஷயம் — சிருஷ்டி

விராட் புருஷ சொரூபம்

விராட் புருஷனுக்கு ஆயிரம் சிரசுகளாம், ஆயிரம் கண்களாம், ஆயிரம் கால்களாம், அவன் பூமி முழுதும் வியாபித்து 10 அங்குலப் பிரமாணமுள்ள தேகத்தை யுடையவனுகவிருந்தான்.

புருஷனே உலக முழுதுமாம். பூத காலம் பவிஷிய காலம் யாவும் அவனே யாம். உணவினுற் பருத்து அழியாதிருப்பதற்கும் அவனே கருத்தனும்.

இவ்வளவும் இவன் மகிமைமேயாம். இவன் உத்தம புருஷனும் மூத்தோனு மாம். சர்வ பூதங்களும் இவனிற் காற்கூறும். அழிவற்றதும் சுயம் பிரகாசமுள்ளது மானவை. இவனில் முக்காற் கூறும்.

புருஷனது முக்காற் கூறும் ஆதியில் மிகவும் நிர்மலமாய் இருந்தது. அவ னில் காற்காறு மீளவும் சிருஷ்டி, ஸ்திதி, நாசமித்தம் மாயா ரூபத்தையடைந்தது. அந்த மாயா ரூபத்தையடைந்த பின் சேதனு சேதங்களைக் குறித்து எங்கும் நானு விதமாய் வியாபித்தது.

அந்தப் பரமாத்மாவிலிருந்து பிரம்மாண்டாதி தேகமுண்டாயிற்று. தேகத்தையே காரணமாகக் கொண்டு பின்னர் அந்தத் தேகாபிமானியான புருஷன் உண்டானுன். அங்ஙனமுண்டான அந்த விராட் சொரூபி தன்னின் வேறுன தேவ மனுஷ்ய திரியக்கு முதலிய ஸ்வரூபத்தை அடைந்தார். பின்னர் பூமியையும், அதிலுள்ள சீவர்களுக்குத் தேகத்தையும் உண்டாக்கினுர்.

பின்னர் தேவர்கள் அந்தப் புருஷனைப் பலியிடும்படி யாகஞ் செய்தார்கள். அப்போது வசந்த காலம் அதற்கு நெய்யாகவும், கோடைகாலம் அதற்குச் சமித்து அல்லது விறகாகவும், சரத்காலம் நிவேதனம் அல்லது அவிசாகவும் இருந்தன.

பலிபீடத்தைச் சூழ ஏழு அக்கினி அல்லது ஓம குண்டங்களிருந்தன. அவ்விடத்து மூவேழுசமித்து அல்லது விறகுகள் உண்டாக்கப்பட்டன. இவ்விதம் தேவர்கள் யாகம் செய்தபோது புருஷனைப் பலியிடும்படி பசுவாகக் கட்டினுர்கள்.

அவர்கள் ஆதியிற் பிறந்த புருஷனைப் பலியாக்கி தெற்பையின் மேல் இட்டார்கள். தேவர்கள், சாத்யர்கள், ரிஷிகளாகிய இவர்கள் அவனைத் தங்களுக்கு அவிசாகக் கொண்டார்கள்.

அந்த யக்ஞமாகிய சர்வ பலியினின்றும் தயிரும் நெய்யும் உண்டாயின. காட்டிலும் நாட்டிலுமுள்ள வாயுவினை அதிதேவதையாகவுடைய மிருகங்களை அந்தப் புருஷன் உண்டாக்கினுர்.

அந்த யாகமாகிய சர்வ பலியினின்றும் இருக்கும் சாமமும் உண்டாயின. பின்னும் அதனின்று காயத்திரியாதி சந்தசும், யசுர் வேதமும் உண்டாயின.

அந்த யாகத்தினின்று அசுவங்களும் இரண்டு வரிசைப் பற்களுள்ள சகல மிருகங்களும் உண்டாயின. பின்னும் அதனின்று பசுக்களும், பின்னும் அதனின்று செம்மறியாடுகளும் வெள்ளாடுகளும் உண்டாயின.

அவர்கள் புருஷனைப் பலியாக்கினபோது அவனை எத்தனை கண்டங்களாகப் பாகித்தார்கள்? அவன் முகம் என்னவாயிற்று? அவன் புஜங்கள் எவ்வாறுயின? அவன் துடைகளும் பாதங்களும் எப்பெயர் கொண்டன?

பிராம்மணன் அவன் முகமாயினுன். இராஜன் அவன் புயங்களாயினுன். வைசியன் அவன் துடைகளாயினுன். சூத்திரன் அவன் பாதங்களில் உதித்தான்.

சந்திரன் அவன் மனத்திலுண்டாயினுன். சூரியன் அவன் கண்களில் உண்டானுன். இந்திரனும் அக்கினியும் அவன் முகத்திலிருந்து உண்டாயினர். வாயு அவன் சுவாசத்தில் உதித்தான்.

அவன் நாபியில் அந்தரம் அல்லது வெளியுண்டாயிற்று. அவன் சிரசில் வானமுண்டாயிற்று. அவன் பாதங்களில் பூமியும் காதில் திக்குகளும் உண்டாயின, இவ்விதமாக உலகங்களுண்டாயின.

★ ★ ★ ★ ★

5·1 இந்தப்பகுதிகள் உலக உற்பத்திக் கதையை சொல்லுகின்றன. சிறுகுழுக்கள், பெருகி வேலைப் பிரிவினைகள் தோன்றிய காலத்தில் இப்பாடல்கள் எழுந்திருக்க வேண்டும். சிறுகுழு வாழ்க்கையில் முக்கியமாக கால்நடை வளர்ப்பு-வாழ்க்கையில் கூட்டுணர்வை ஏற்படுத்த நடத்திய இனக்குழுச் சடங்குகள் யக்ஞமும், யாகமும். யக்ஞம் சிறிய அளவில் நடைபெற்றது. யாகம் பல குழுவினர் சேர்ந்து நடத்தியது. அக்காலத்தில் ஒவ்வொரு வாழ்க்கைத் தேவைக்கும் ஒவ்வொரு சக்தியை வழிபடுவதற்காக யக்ஞம் நடத்தினர். வளர்ச்சியடைந்த கட்டத்தில் சிந்தனையும் விசாலமடைந்தது. வேலைப்பிரிவினை தோன்றிவிட்ட நிலையில் உலக சிருஷ்டியை அவர்கள் கற்பனை செய்து ஒரு கதையை உருவாக்கினர். அதுவே புருஷ சூக்தம்.

5·2 ரிக்வேத ஆரியர்கள், தங்கள் பசு நிரைகளும், ஆட்டு மந்தைகளும், குதிரைகளும் பெருகுவதற்காக பசுவையும், ஆட்டையும், குதிரையையும் பலி கொடுத்தார்கள். ஜனத்தொகை பெருகுவதற்காக மனிதனைப் பலியிட்டார்கள். இச்செயல்களால் தாங்கள் விரும்பியவை கிடைக்கும் என்று நம்பினார்கள். இந்நம்பிக்கைகள் இன்றும் கீழ்நிலைச்சமுதாய வளர்ச்சிகளிலுள்ள இனக்குழு மக்களிடையே காணப்படுகிறது. ஒரு மகாபலியின் மூலமே பிரபஞ்சம் தோன்றியிருக்க வேண்டுமென்று அவர்கள் எண்ணினார்கள். அதன் மூலமே ஒன்றுயிருந்த சமுதாயம் நான்காகப் பிரிந்ததென்றும் எண்ணினர், புருஷசூக்தம் இச்சிந்தனையின் கலை வெளிப்பாடே. இச்சிந்தனையிலும் உயர்வு தாழ்வு எதுவும் வர்க்கப் பிரிவுகளுக்கு கற்பிக்கப்படவில்லை.

5·3 முற்றிலும் உற்பத்தித் தொழில் முறையிலிருந்து பிரிந்துவிட்ட பின்னர்தான் பிராம்மணரும், க்ஷத்திரியரும் உழைப்பை தாழ்மையானதாகவும், சிந்தனையை உயர்வானதாகவும் மதிக்கத் தொடங்கினர். உழைப்பவர்களைக் கீழானவராகவும் மதித்தனர். அவர்களைத் தங்களுக்கு அடிமைத் தொழில் செய்யப் பிறந்தவரெனக் கருதினர். யதார்த்தத்திலும் தொழில் செய்வோர் அடிமை நிலைக்குத் தாழ்த்தப்பட்டுவிட்டனர். இக்காலத்தில் சாதி உயர்வு தாழ்வுகளை நிலைநிறுத்தும் புராணங்களும் மனுஸ்மிருதியும் தோன்றின. இதற்கிடையில் வருணக் கலப்புகளும் உண்டாகி சங்கர சாதியினர் தோன்றினர். அவர்களுள்ளும் ரிஷிகள் தோன்றிப் பல புராணங்கள் எழுதினர். அவர்களே ரிஷி மூலங்களை ஆராய்ந்து பிறப்பைவிட, பிரம்ம ஞானமே சிறப்பிற்கு முக்கிய காரணமென்று வலியுறுத்தினர்.

5·4 இவற்றில் ரிக்வேதத்தின் கூட்டு வாழ்க்கைக் காலத்தில் எழுந்த பாடல்களில் வருண வேற்றுமை சொல்லப்படவில்லை என்று கண்டோம். யசுர் வேதத்தில் படைப்புச் சக்தியே பிரம்மாவென்ற கருத்துக் காணப்படுகிறது. இவற்றை ஆதாரமாகக் கொண்டே தங்கள் சமத்துவத்தையோ, உயர்வையோ நிலைநாட்டிக்கொள்ள விஸ்வப் பிராம்மணர்கள் முயன்றனர்.

5·5 தவிரவும் இரும்பு, மரம், செம்பு, முதலியவற்றைப் பயன்படுத்திச் செய்யும் கருமார்களின் தொழில்களைப் பிராம்மணர்கள் இழிவானவையென்று கூறுகிறார்கள்.

இத்தொழில்களே உலக சம்ரட்சணைக்கு அடிப்படையென்றும் இவை பிரம்மாவின் தொழில்களென்றும், மநுமுதல் விஸ்வக்ஞன் வரை ஐந்து ஆசாரியார்கள் இத்தொழில்களின் முதல்வர்களெனவும், அவர்களுடைய வம்சத்தினர் தாங்களெனவும் கூறி இவர்கள் தங்கள் உயர்வை நிலைநாட்ட முயலுகிறார்கள்.

5·6 தொழில் செய்யாமல், புத்தியால் வாழ்பவர்கள், தொழிலைத் தாழ்ந்தது என்று கூறும் கருத்தை மறுத்து தொழிலே உயர்வானது, அதுவே உலகைப் பாதுகாப்பது, கடவுள் செயலுக்குச் சமமானது என்ற தொழில்-மேன்மைக் (dignity of labour) கருத்தை இவர்கள் வலியுறுத்துகிறார்கள். வேறு எந்த சாதி வரலாற்றுக் கதைகளிலும் காணப்படாத கருத்து இது.

5·7 இனி, புராணங்களை இருவரும் மேற்கோள் காட்டுகிறார்கள். பிராம்மணர்கள் பாரதம் முதலிய நூல்கள் பிரம்மாவையே பழித்திருக்கிறதென்றும், பல புராணங்கள் பஞ்சகருமிகளைப் பஞ்சமருக்குச் சமமானவர்களென்று சொல்லுகின்றனவென்றும் வாதிக்கிறார்கள்.

5·8 பிறப்பிலும் பஞ்சமுகப்பிரம்மாவிடமிருந்து தோன்றிய ரிஷிகளுக்கும் பஞ்சகருமார்களுக்கும் எவ்வித சம்பந்தமும் இல்லையென்று பிராமணர்கள் சொல்லுகிறார்கள். மனுஸ்மிருதியிலும் இவர்கள் தாழ்ந்தவர்கள் என்பதற்கு ஆதாரங்கள் இருப்பதாக மேற்கோள்கள் காட்டுகிறார்கள்.

5·9 ஆனால் அதே புராணங்களிலுள்ள ரிஷிமூலக்கதைகளைப் பிராமணரைப் பழிக்கவும், அவர்களுக்குக் குலச்சிறப்பு இல்லையென்றும் நிரூபிக்க கருமார்கள் பயன்படுத்துகிறார்கள்.

5·10 வர்க்க சமுதாயத்தில் வர்க்க அமைப்பைப் பாதுகாக்கவும், எதிர்க்கவும் தோன்றிய இருவிதமான சிந்தனைப் போக்குகளில் முதலாவதைப் பிராம்மணரும், இரண்டாவதை ஆச்சாரியார்களும் பயன்படுத்துகிறார்கள்.

6·0 வழக்கு பற்றிய தஸ்தாவேசுகளில் காணப்படுவது தவிர, குண்டையன், மார்க்கசகாயம் ஆசாரி சம்வாதத்தில் சில புதிய வாதங்கள் காணப்படுகின்றன.

6.1 அவற்றுள் வருணப் பிரிவுகளைப் பற்றியும் அவற்றின் ஒழுக்க முறைகளைப் பற்றியும் நடைபெறும் விவாதத்தின் சாரத்தையும், அவ்விவாதத்தில் எடுத்துக் காட்டப்படும் மேற் கோள்களின் தன்மையையும் சிறிது ஆராய்வோம்.

6·1·1 ஆசாரியர்கள் ஐவர் பஞ்சமுகப் பிரம்மாவினிடமிருந்து தோன்றியதாக யசுர்வேதம் சொல்வதை மார்க்கசகாயம் ஆசாரி முதலியோர் தமது பிராதில் குறிப்பிட்டிருப்பதைப் பார்த்தோம். இவர்களின் தொழில்களின் சிறப்பைப் பற்றியும் அத்தஸ்தாவேசில் சொல்லியிருக்கிறார்கள். ‘சம்வாதத்தில்’இவர்களது தொழில்களே தெய்வங்களின் தொழில்களென்று மார்க்கசகாயம் ஆசாரி சொல்லுகிறார். அதற்கு யசுர் வேதத்திலிருந்து மேற்கோள் காட்டுகிறார்.

"மநுப்பிரம்மாவின் சிருஷ்டியே உமாமஹேஸ்வரராகிய உருத்திரன் தொழில். மயப்பிரம்மாவினுடைய சிருஷ்டியே நாராயண ஸ்வரூபமாகிய விஷ்ணு தொழில். துவஷ்டப் பிரம்மாவினுடைய சிருஷ்டியே ஸ்ரீ ஹிரண்ய கர்ப்ப ஞகிய பிரம்மாவின் தொழில்.

சில்பப் பிரம்மாவினுடைய தொழிலே தேவேந்திரன் தொழில்.

விஸ்வக்ஞப் பிரம்மாவின் தொழிலே சவிதா பாஸ்கரஞகிய சூரியன் தொழில்."

இங்கு பிரம்மாவும், வேறு வேதக் கடவுளரும் தொழில் செய்வோர் என்று மா. ச. ஆசாரி கூறுவதைக் காணலாம். இத்தொழில்களைச் செய்யாத, ஏன் எத்தொழிலுமே செய்யாத பிராம்மணர்கள், தொழில் செய்யும் கடவுளர்களின் வம்சத்தாரல்லர் என்று காட்டுவதே அவரது நோக்கம்.

6·1·2 சூத்திரருக்கு, உயர் வருணத்தினர் மூவருக்கும் அடிமைத் தொழில் செய்வதே சுயதர்மம் என்று மனுஸ்மிருதி விதிக்கிறது. அவர்களுக்கு ஞானம் பெறும் உரிமை கிடையாது. வேதத்தைப் பாராயணம் செய்யும் உரிமையோ, காதால் கேட்கும் உரிமையோ இல்லை.

6·2 ஆஞல் ஒவ்வொரு வருணத்தின் விதியைப் பற்றிக் குண்டையன் வினவும் பொழுது, சூத்திரரைப் பற்றி மா. ச. ஆசாரி இவ்வாறு கூறுகிருர்.

6·2·1 "சூத்திரரது விதியாவது: ஆதியில் விஸ்வப் பிரம்ம வம்சத்தார் இப்பூச் சக்கரத்தை (பூமியை) குறிஞ்சி, பாலை, முல்லை, நெய்தல் மருதமென்றும் பஞ்ச நிலமாகப் பகுத்தளித்து இன்ன காலத்தில் இன்ன பொருள் விளையுமென்றும், அதனை இந்த விதமாய்ப் பயிரிட வேண்டுமென்றும், கற்பித்தபடியே உயிர்களைக் காப்பாற்றுவது சூத்திரன் பெருமையாகையால் அந்தச் சூத்திரன் தேவர்கள் முதலாகிய பிதுர்க்கள் யாவருக்கும் நித்தியநைத்திய உணவுகளைத் தருபவன், வேதாகமங்களுணர்ந்த விதி வழுவாதவனே சூத்திரஞவான்."

6·2·2 பின்ஞெரு கேள்விக்குப் பதிலளிக்கையில் சூத்திரருக்கும் வேத அத்யயனம் செய்யும் உரிமையுண்டு என்று கூறுகிருர். இவ்வாறு கூறுவதன் மூலம் எல்லா வருணங்களும் சாதிகளும் சமமென்று வாதிக்கிருர்.

7·1 புராணங்களே வருண உயர்வு தாழ்வுகளை ஆதரித்து வாதாடுவதால், மா. ச. ஆசாரி புராணங்களின் பல மாறுபாடுகளை எடுத்துக் காட்டி எல்லாப் புராணங்களுமே பொய்யென்று கூறுகிருர். பல புராணக் கதைகளைச் சொல்லி அவற்றின் முரண்பாடுகளைக் காட்டிய பின் மா. ச. ஆசாரியார் சொல்லுவதாவது:

7·2 "ஆஞல் பாகவத முதலிய புராணங்களில் விஷ்ணுவின் நாபிகமலத்தில் பிரம்ம உற்பத்தியாஞரென்றும், வேறு சில நூல்கள் கமலத்தில் ஆதிசக்தி உண்டாகிய ஒரு விதத்தில் விஷ்ணுவின் பிதாவாகிய சிவன் உண்டாஞனென்றும் மச்ச புராணத்தில் ருத்திரன் பிரம்மாவால் சிருஷ்டிக்கப்பட்டானென்றும், நாரதீய புராணத்தில்

நாராயணனுடைய வலப்புறத்தில் பிரம்மாவும், இடப்புறத்தில் விஷ்ணுவும் மத்தியத்தில் சிவனும் தோன்றினார்களென்றும், லிங்க புராணத்தில் பிராம்மாண்டத்தில் ருத்திரன் ரூபிகரமாய்த் தோன்றித் தனது இடப்புறத்தில் விஷ்ணுவையும் இலக்குமியையும், தனது வலப்புறத்தில் பிரம்மாவையும் சரஸ்வதியையும் தோன்றப் பண்ணினானென்றும், மேற்படி புராணம் தானே வேறோரிடத்தில், பிரம்மா தனது சிருஷ்டிகிர்த்தியம் மந்தப்பட்டதினிமித்தம், விட்ட பெருமூச்சிலே பிறந்த ருத்திரன் அந்தத் தொழிலை நடப்பித்ததும் அது மீளவும் மந்தப்பட்டது கண்டு பிரம்மா அந்தந் தொழிலை மீண்டும் தானே நடப்பித்தானென்றும், மார்க்கண்டேய புராணத்தில், மகாலக்குமியிலிருந்து பிரம்மாவும் மாகாளியிலிருந்து ருத்திரனும், மகா சரஸ்வதியிலிருந்து விஷ்ணுவும் தோன்றினரென்றும், வராகபுராணத்தில் பிரம்மா, விஷ்ணு, ருத்திரனென்ற மூவர்களிலும் ஒரு சக்தியுண்டாகி மூன்று பகுதி பட்டு லக்குமி—சரஸ்வதி—காளி என்பவர்களுண்டானார்களென்றும் சொல்லப் பட்டிருக்கிறது மெய்யல்லவோ?"

" ஆமென்றால் கேளும் குண்டையரே! பாகவதம், மார்க்கண்டேயப் புராணம், வராகப் புராணம், நாரதீய புராணம், லிங்க புராணம், முதலான புராணங்களிலுள்ள பேதா பேதமான கட்டுக்கதைப் புராணங்களையெல்லாம் பொய்யென்று உமக்கும் மற்றவர்களுக்கும் விசதமாய் விளங்குதற்கு யாதொரு சந்தேகமில்லையல்லவா?"

7·3 இவ்வாறு கதைகள் மூலமாக உயர்வு தாழ்வு கற்பிப்பதை எதிர்ப்பதற்கு புராண முரண்பாடுகளை எடுத்துக் காட்டி வன்மையாக அனைத்தும் பொய்யென்று நிரூபிக்கிறார்.

8·1 தாங்கள் மேலான குலமென்று காட்ட குண்டையன் பிராமணர் வீட்டில் எல்லோருஞ் சாப்பிடுகிற உலக வழக்கைச் சான்றாகக் காட்டுகிறார்.

"எங்கள் வீட்டில் எல்லோரும் சாப்பிடுகிறார்கள். உங்கள் வீட்டில் யாரும் சாப்பிடுவதில்லையே!" என்று அவர் கேட்கிறார்.

இதற்கு விடையாக மா. ச. ஆசாரியார் கூறுவதாவது:

"பஞ்சாங்கக் குண்டையனே! வியாசன் முதலான விப்பிரர்களாகிய நீங்கள் பஞ்சம சாதியானமையில் பூர்வத்தில் யாவரும் உங்கள் வீட்டில் புசியாதிருப்பதைக் கண்டு வேத விசாரணையில்லாத துரைத்தனத்தாரைப் பிடித்து அவர்களைப் பல சூதடியினாலே மோசடி செய்து உங்கள் வசப்படுத்தி நீங்கள் மேலான சாதியென்றும் எந்திர தந்திர மந்திரஜால வித்தையினால் யாவரும் பிரமிக்கும்படி பிரம்ம ரிஷிகள் என்று பகல் வேஷம் போட்டுக்கொண்டு வந்து அக்காலத்திலிருந்த அவிவேக துரைத்தனத்தாருக்கும் விஸ்வப் பிரம்ம வம்சத்தாருக்கும் அஷ்டகருமங்களால் மித்திர பேதஞ் செய்து அரசனைச் சார்ந்தார்களெல்லாம் வலங்கையென்றும், கம்மாளரை இடங்கையென்றும் ஒருவரிடத்தில் ஒருவர் சாப்பிடக் கூடாதென்றும் தங்கள் வீட்டில் மாத்திரம் சகலரும் சாப்பிடலாமென்றும் ஏற்பாடு செய்தீர்கள். அக்காலத்தில்

உங்களை இன்னாரென்றறியாத சிலர் சாப்பிட்ட போதிலும், உங்கள் வம்ச பரம்பரை யறிந்த ரஜபுத்திரர், பொந்திலியர், லாலாக்கள், குசிலாத்தியர், மராட்டியர், கன்னடியர், வீரசைவர், ஜைந வேளாளர், பட்டு நூற்காரர், சாத்தானியர், வள்ளுவர், துலுக்கர், மலுக்கர் முதலானவர் உங்கள் வீட்டில் இன்னுஞ் சாப்பிடுகிறதில்லை யன்றோ? ஆனால் இக்காலத்தில் உங்களை அறியாதவர் சிலர் சாப்பிடுகிறார்கள். பஞ்ச கவுடாள், பஞ்சதிரவிடாள், உங்கள் வீட்டில் சாப்பிடாததற்குக் காரணம் என்ன? நீங்கள் விப்பிரர்களென்ற காரணமன்றி வேறொன்றுமில்லையே! சில சாதிகள் உங்களுடைய துர்ப்போதனைக்குட்பட்டு சாப்பிட்ட போதிலும் நீங்கள் பிரம்ம குலமென்று சொல்வது உண்மையாகப்பட மாட்டாது. அப்படி நீங்கள் பிரம்ம குலமானால் பஞ்ச கிர்த்தியத்தில் (ஐந்து தொழில்) ஏதாவது ஒன்றையாவது செய்ய வேண்டுமே! ஒன்றுந் தெரியாமல் ஜோகி, ஜங்கமரைப் போல் யாசகஞ் செய்கிற கிராம பாச்சகர்களாகிய உங்களை பிரம்ம வம்சமென்று யார்தான் சொல்லுவார்கள்? தெரிந்தவர்கள் ஒருக்காலும் சொல்லார்களல்லவா?''

8·2 இங்கு உணவு கொள்ளும் உலக வழக்கத்திலிருந்து உயர்வு தாழ்வுகளைப் பற்றி விவாதம் நடக்கிறது. இடங்கை, வலங்கை சாதிப் பிரிவுகள் ஒரு பிரிவினர் வீட்டில் மற்றொரு பிரிவு உண்ணலாகாது என்ற தடையும் பிராம்மணரால் விதிக்கப்பட்டவை என்றும் மா. ச. ஆசாரி கூறுகிறார்.

9·1 இடங்கை, வலங்கை வரலாற்றை இவர் இங்கு குறிப்பிடுகிறார். இப்பிரிவுகளின் தன்மையை அறிந்து கொள்வதற்குச் சோழர் காலத்துச் சாசனங்கள் சில துணைபுரிகின்றன. இச்சாசனங்களைப் பற்றி தி. நா. சுப்பிரமணியன் பின்வருமாறு கூறுகிறார். [26]
''திருச்சிராப்பள்ளி ஆடுதுறைக் கல்வெட்டு அரசாங்க அதிகாரிகளின் உதவியுடன் வன்னியர்களும், வேளாளர் பிராம்மணர் முதலிய நிலச் சொந்தக்காரர்களும் சேர்ந்து இடங்கைப் பிரிவில் அடங்கிய 96 வகைச் சாதியார்களுக்கும் இழைத்த அநீதிகளைக் கூறுகிறது. இதேபோல இடங்கை வகுப்பினர் அக்காலத்தில் ஏற்கவேண்டி வந்த வரிச்சுமைகளையும் தெரிவிக்கும் கல்வெட்டுக்கள் நாட்டின் பலபாகங்களிலும் அகப்படுகிறது. மைசூர் ஆவணியிலிருந்து கிடைத்த கல்வெட்டு முக்கியமானது. அரசன் ஆணைக்கிணங்கக் கூடிய பெரிய விஷயத்தாரின் முடிவை அது தெரிவிக்கிறது நிகரிலிச் சோழ மண்டலத்தில் 78 நாடுகளும், ஜயங்கொண்ட சோழ மண்டலத்து 48,000பூமியும் உள்ளிட்ட நாடுகளில் சோழ வமிசம் தோன்றிய நாள் முதல் பசு, எருமை முதலியவற்றிற்கு வரி விதிக்கப்பட்டதில்லையென்றும் அதனால் அதிகாரிகள் சோழ மூவேந்த வேளான் விதித்த இவ் வரிகளைக் கொடுக்க வேண்டாமெனவும் முடிவு கட்டினார்கள். அன்றி 18 விஷயங்களிலும் உள்ளவர்கள் கொடுக்க வேண்டிய வரி விகிதங்களையும் நிச்சயித்து நிர்ணயித்தார்கள்''

·2 முதற்குலோத்துங்க சோழன் காலத்தில் இடங்கை-வலங்கை கலகமொன்று நடந்ததாக இராஜமகேந்திரச் சதுர்வேதி மங்கலச் சாசனம் கூறுகிறது. இம்மன்னனுடைய ஆட்சியின் இரண்டாம் ஆண்டில் வலங்கை இடங்கை சமுகத்தார்களிடையே

ஒரு கலகம் நடந்தது. அதிலே கிராமம் சுட்டெரிக்கப்பட்டது, கோயில் பண்டார மும், கோயில் விக்கிரகங்களும் சூறையாடப்பட்டன. அவர்களுடைய கொள்ளைக்குத் தப்பிய பொருளைக் கோயிலிலே பாதுகாக்க முடியவில்லை.

இக்கலகங்களைக் குறித்து தி.நா.சு. குறிப்பிடுவது வருமாறு: "இடங்கையாருக் கும் வலங்கையாருக்கும் நெடுநாளாக விரோதம் இருந்தது. இந்தச் சண்டைகள் சமூக வாழ்க்கையில் அவரவர்களுக்குள்ள சில உரிமைகளைப் பற்றியனவாகவே இருந்தன. சில சமயங்களில் சமாதானம் நிலவி ஒப்பந்தங்கள் ஏற்பட்டிருக்கின்றன. அவை எந்த உரிமையை எந்த வகுப்பார் அனுபவிப்பது என்பது பற்றியே இருக்கின்றன".

9·3 சில சாசனங்கள் வலங்கைச் சாதிகள் சிலவற்றையும், இடங்கைச் சாதிகள் சிலவற்றையும் குறிப்பிட்டு பட்டியல் கொடுக்கின்றன. அவற்றைக் கவனித்தால் வலங்கையர், நஞ்செய் அல்லது புன்செய் நிலத்தொடர்புடையவராகவும், இடங்கையர் வாணிபம் அல்லது கைத்தொழில்களோடு தொடர்புடையராகவும் காணப்படு கின்றனர். செட்டி, சேணியன், கைக்கோளன், தச்சன் முதலிய கம்மாளர் இவர்கள் இடங்கையர். நிலச்சுவான் சாதிகள், பள்ளர், பறையர், முதலியோர் வலங்கையர்.

வலங்கைச் சாதிகளில் நிலப்பிரபுக்கள் தலைமை பெற்றிருந்தனர். அவர்கள் நிலத்தில் உழைப்போரின் உழைப்பில் வாழ்வோர். இடங்கைச் சாதிகளில் தலைமை பெற்றிருந்த பெருவணிகர் கைத்தொழிலாளிகளின் உழைப்பைச் சுரண்டி வாழ்வோர். சமூக-அரசியல் ஆதிக்கப் போராட்டங்களில் நிலப்பிரபுக்கள் வலங்கைச் சாதியினரைத் தம்பக்கம் சேர்த்துக் கொண்டு, வாணியர்களைத் தாக்கிய பொழுது அவர்களை இடங் கைச் சாதியினரைத் தம்பக்கம் சேர்த்துக் கொண்டனர். உழைப்பாளிமக்கள், நிலப் பிரபுக்கள், வாணிகரது கூட்டுச் சுரண்டலை எதிர்க்க ஒன்றுபடவிடாது. இவர்கள் சிறு உரிமைகளுக்காக இச்சாதிகளில் தாழ்ந்தவர்களை மோதவிட்டுக் கொண்டிருந்தனர்.

9·4 உண்மையில் மேற்குறித்த சாசனச் செய்திகளை நோக்கும் பொழுது, அநீதி யானவரிகளையும், சமூக அடக்குமுறைகளையும் எதிர்த்து இடங்கை வகுப்பினர்போராடி யுள்ளனர் என்பது தெளிவாகிறது. அவர்களுடன் வலங்கைக் கீழ்ச்சாதியினர் வர்க்க ரீதியாகச் சேர்ந்துவிடாமலிருக்கவே இச் சாதிப்பிரிவுகளையும், சச்சரவுகளையும் உயர் வர்க்கத்தினர் கிளப்பி விட்டனர். இதற்குரிய புதிய கதைகளை பிராம்மணர்கள் எழுதி கொடுத்தனர். எனவே இப்பிரிவுகள் தங்களது நலன்களைப் பாதுகாத்துக் கொள்ள உயர்வர்க்கத்தினர் படைத்ததேயன்று பிராம்மணர் சிருஷ்டியல்ல. ஆனல் பிராம்மணர்கள் தமது அறிவால் இவ் வர்க்கங்களின் நலன்களைப் பாதுகாக்கப் புராணங்களையும் நீதி நூல்களையும் எழுதினர்.

இடங்கை வலங்கைப் பிரிவுகளைப் பற்றி நிலப்பிரபுத்துவத் தன்மை கொண்ட வேளாளர் பெருமையை விளக்கும் வருணசிந்தாமணி என்னும் நூல் கீழ்வரும் கதை யைச் சொல்லுகிறது:

9.5 "காஞ்ச நகரை கொடுங்கோலனும் காமுகனுமான மதனபூபதி ஆண்டு வந்தான். அக்காலத்தில் கற்புக்கரசியான வேதவல்லி என்பவளைப் பலவந்தஞ் செய்தான். அவள் அவமானத்தினால் உயிர் குன்றித் தற்கொலை செய்து கொண்டாள். இதனால் நாட்டவர் எல்லோரும் அந்நகரை விட்டு வெளியேறிப் போய்விட்டனர். அவ்வரசனும் அவன் குடும்பமும் ஒருங்கேயழிந்தது. நாடும் மண்மேடிட்டு புல்பூண்டுகளும் இன்றி வெட்டவெளியாகி விட்டது.

சிறிது காலத்திற்குப் பின் காட்டுச் சாதியாரான குறும்பர்கள் அங்கு ஆடு மேய்க்க வந்து குடியேறினர். பின்னர் பல சனங்களும் வந்து சிற்றூர்கள் தோன்றின. பிற நாடுகளுக்குச் சென்றுவிட்ட வேளாளர், கவரை செட்டி, வாணிகர் முதலிய பலரும் வந்து சேர்ந்தனர். காடாயிருந்த இடமெல்லாம் நாடாயிற்று அங்குள்ள மக்களுக்கு அரசில்லாமையால் குலதருமங்களை நடத்த முடியாமல் இருந்தது சம்பாதித்த பொருளை அனுபவிக்க முடியாமல் இருந்தது. கன்னம், களவு, கொள்ளை முதலியவற்றால் இடர்ப்பட்டு வர்த்தகம் நடத்த முடியவில்லை.

இனி வருண சிந்தாமணியிலுள்ளபடியே மேற்கொண்டு கதையைச் சொல்லுவோம்.

"அங்ஙனம் நேர்ந்த காலத்தில் விவேகிகளாயுள்ளவர்கள் நாம் எல்லோரும் கூடி நம்முள் ஒரு எசமானை ஏற்படுத்திக் கொண்டு அவனுக்கு உலகியலை நடத்த அதிகாரங்களைக் கொடுத்து அவனதுகட்டளையின்படி நாம் நடக்க வேண்டுமென்று ஏற்பாடுகள் செய்தால் நாம் இவ்விடத்தில் சுகசீவனம் செய்யலாமென்று சொன்னார்கள். இது நல்ல காரியமே. இப்படிச் செய்வது எங்களெல்லோருக்கும் சம்மதமென்று சொன்னார்கள்.

"இதை யெல்லோருங் கேட்டு சந்தோஷம் கொண்டு ஒருங்கே எல்லா நற்குணங்களுமுடையவன் எக்குடியிலிருக்கிறான் என்று விசாரிக்கவே அதில் ஒருவன் இவையெல்லாம் வேளாண் குடியில் காணலாம் என்றான். இன்னும் இவ்வேளாண் குடிப்பிறப்பினர் நடுநின்று எவ்வுயிர்க்கும் நுகர்ச்சி வருவித்தலும், பகைப்புலன் முறுக்கிப் பாதுகாத்தலும், திருவிற் பொலிந்த சிறப்புடைமையும், இன்சுவையமுதம் இரந்தோர்க் கீதலும், பூமகட்கு உரிமைபூண்டு நிற்றலும், சத்துவத் தலிக்குணத்திலே பயிறலும், ஊக்கமும். செவ்வியும் உடையாரென ஆன்றோர் வாக்கானும் அறிந்திருக்கிறோம் என்றான்.

"மகா சனங்கள் எல்லோரும் கூடி சற்று நேரம் ஆலோசித்து இக்குணநிசயம் உள்ளோர் வேளாளரென்று சர்வசம்மதாய் ஒப்புக்கொண்டு அக்குடியிலுள்ள சகல நற்குணங்களும் உள்ள ஒரு பிரபுவைக் குறிப்பிட்டு இவரே நமக்கெல்லாம் முதன்மையாய் இருந்து அதிகாரம் செலுத்தி நம்மையாள வேண்டும் என்று அவருக்குப் பட்டங் கட்டினார்கள். அன்று முதல் அவருக்கு முதலியார் என்று பட்டப்பெயர் வந்தது. இப்பெயர் இக்காலத்தும் அவர் மரபிலுள்ளார்க்கும் வழங்கி வருகிறது.

"அது அங்ஙனமிருப்ப இதைக்கண்ட கம்மாளர்கள் அழுக்காறுடையவர் களாய் இவ்வேளாளருக்கு நாம் அடங்கி நடக்கிறதா? நாம் இவர்களை எதிர்த்தால் வெல்லமாட்டோம், இம்மனிதருக்குள் சிலரைக் கலகப்படுத்தி கட்சியேற்படுத்திக் கொண்டு அவர்களை முன்னுகச் செல்லவிட்டு நாம் பின்னிருந்து வேளாளருக்குக் கொடுத்த அதிகாரத்தை மாற்ற வேண்டுமென நினைத்து வியாபாரச் செட்டிகளைக் கூட்டி நீங்கள் செல்வந்தர்களாயிருந்தும், வேளாளர் பட்டங்கட்டி ஆள நாம் அவர் களுக்குக் கீழ்ப்படிந்து நடக்கிறதா என்று சொல்லவே, வியாபாரச்செட்டிகள் அதற்கு என்ன செய்கிறதென்றுர்கள். நீங்கள் பொருளைச் செலவிடும் பட்சத்தில் மகாஜனங் களையெல்லாம் நம்முடைய பட்சம் திருப்பிக்கொண்டு அவ்வேளாளர்களுக்குக் கொடுத்த அதிகாரத்தை உங்களுக்குக் கொடுக்கும்படி செய்விக்கிறோம்; நீங்கள் எஜமானுக ஆளலாம் எனவே, அவர்களும் அதை நம்பி தங்களிடம் உண்டான திரவி யங்களை வாரி விட்டார்கள், அத்திரவியங்களைப் பெற்று சொற்செல்லுதலையுடைய சனங்களுக்கெல்லாம் வேண்டுமான வரை கையடை கட்டுகிறோம். அவ்வதிகாரத்தை வியாபாரச் செட்டிகளுக்கு மாற்ற வேண்டும் என்றுர்கள். அதற்குச் சிலர் உடன்பட் டும,சிலர் உடன்படாமலும் வெகுஜனக் கூட்டங்களுக்குள் இரண்டு கட்சி உண்டாயின. வேளாளருக்கு குடியரசுப் பட்டம் கொடுக்க வேண்டுமென்ற கட்சிக்காரர்கள் யாவர் எனின் "கவரைகள், இரெட்டிகள், கம்மவாரு, கொந்தளவர், நத்தயான், மலையமான், கோமுட்டி, இடையர், சாலியர், சேணியர், பட்டு நூற்காரர், சேடர், செக்கு வாணியர் எருத்து வாணியர், இலை வாணியர், ஜனப்பர், முச்சிலியர், காஞ்சியார், வேதகாரர், ஜோசியர், குயவர், மேளகாரர், நட்டுவர், தாசிகள், ஈட்டியர், குறவர், சுக்கார், செட்டி, லம்பாடிகள், வேட்டைக்காரர், பட்டணவர், ஒட்டர், உப்பரவர், போகி, பணி செய்வோர், வண்ணுர், நாவிதர், பூசாரி, இருளர், பறையர், வெட்டியான்.

"வியாபாரச் செட்டிகளுக்குக் குடியரசுப் பட்டங் கொடுக்க வேண்டுமென்ற கட்சிக்காரர்கள் கைக்கோளர், கம்மாளர், பள்ளிகள்."

"வேளாளர் கட்சி பலத்ததனுல் வலங்கையென்றும்,வியாபாரச் செட்டி கட்சி இளைத்ததனுல் இடங்கை என்றும் பெயராயின. வேளாளருக்காக கூடிய கூட்டம் வலுத்ததனுல் அந்தப் பட்டம் வேளாளருக்கே நிலைத்தது."

இவ்விரு கட்சிகளுடனும் சேராது வேளாளர்கள் பொதுவாகவே இருந்திருக் கிறுர்கள். அங்ஙனமாயின் வேளாளரை வலங்கையென வழங்கி வருகிறதேயெனின். கவரை முதலியோரும் வேளாளருக்காகவே வலங்கையிற் சேர்ந்தமையின் வலங்கைக் கட்சியார் இவ்வேளாளரையும் தங்கள் கட்சியில் சேர்ந்தவரென்று கூறுவர். அங் ஙனமிருப்ப கம்மாளர் வேளாளரின் மேலே தீராப் பகையுடையவராய் உழவுத் தொழிற்குரிய கொழு முதலிய கருவிகளை நாம் செய்து கொடுப்பதனுலன்றே இவர் கள் நம்மை அடக்கியாள வந்திருக்கிறுர்கள்! இவர்கள் அதிகாரத்தை பார்ப்போ மென்று தாங்கள் தொழிலைச் செய்யாமல் இறுமாப் படைந்திருந்தனர். கிராமத்தார்

உழவுத் தொழில் செய்ய முடியாமல் குடியரசர்யுள்ள முதன்மையாருக்குத் தெரிவித்த வுடனேஅவர் இக்கம்மாளர்களைப் பிடித்துச் சிறையிலிட்டு ஒறுத்தனர். உடனே அக்கம்மாளரின் பெண்டுகள் வந்து உழவிற்கு வேண்டிய கருவிகளை நாங்கள் செய்து தருகிறோம், எங்கள் புருஷர்களை ஒறுக்காதிருக்க வேண்டுமென்று கேட்டுக்கொண்டார்கள். அப்படியே அநேக நாள் கம்மாளப் பெண்டுகள் உழவிற்குரிய ஆயுதங்களை செய்து கொடுத்து வந்தார்கள். கம்மாளர்கள் புருஷர்கள் இடங்கையிலிருந்தும் அவர்களது பெண்டுகள் வலங்கையில் சேர்ந்திருந்தார்கள். அநேக நாள் வரை கம்மாளர்கள் சிறையினின்றும் நீங்க முடியாமையால் முதன்மையாரை இனி வ்ழக்கப்படி எங்கள் தொழிலைச் செய்து வருகிறோம், எங்கள் குற்றத்தைப் பொறுத்துக் காவிலினின்றும் விடுவிக்க வேண்டும் என்று பிரார்த்தித்துச் சிறையினின்றும் நீக்கப்பட்டு வழக்கம் போல் வேலையை நடத்தி வந்தார்கள். இக்கம்மாளர்களைப் போலவே ஏனைய குடிமக்களும் தத்தந் தொழில் தடைபடாது நடத்தி வந்தமையால், மநு நீதி தவறாமல் குடியரசு அநேக நாள் வரையும் நடத்தப்பட்டு வந்தது. நாடும் வளப்பட்டு வந்தது".

9·6 இப்பரம்பரைக் கதை வேளாளர்களால் தங்கள் சிறப்பைக் கூற எழுதப்பட்டது. ஆதலால் தங்கள் உயர்வையும், சிறப்பையும் இக்கதையில் மிகைப் படுத்தி கூறியிருக்கிறார்கள் என்பது உண்மை. இக்கதையில் வரலாற்றுண்மைகளாகச் சொல்லப்படும் பல நிகழ்ச்சிகளுக்கு சாசனச்சான்றுகளோ, வேறுசாதிகளில் வழங்கும் நாட்டுக் கதைகளில் ஆதாரங்களோ இல்லை. உதாரணமாக இக்கதை நடப்பதாகச் சொல்லப்படும் காலம் பண்டை சோழர்கள் காலம். அக்காலத்தில் இடங்கை வலங்கைச் சாதிப் பிரிவுகள் இருந்தன என்பதற்கு ஆதாரங்கள் இல்லை. குடியரசுப்பதவி, இளங்கோப்பதவி யென்ற அதிகாரப் பதவிகள் எக்காலத்திலும் இருந்ததில்லை. அரசனது ஆணையின்கீழ் பணிபுரிந்த நாடன், நாடாள்வான், நாட்டதிகாரிகள் முதலிய பதவிகளே பிற்காலச் சோழர் காலத்திலிருந்தன. பிற்காலச் சோழர் காலத்துச் சாசனங்களில்தான் இடங்கை —வலங்கை வகுப்பினரைப் பற்றியும் அவர்களிடையே நடைபெற்ற கலகங்களைப் பற்றியும் செய்திகள் காணப்படுகின்றன. அச்சாதிகளின் பெயர்களையும் இச்சாசனங்கள் குறிப்பிடுகின்றன. அச்சாதிகளில் வலங்கைச் சாதிகள் நிலப்பிரபுக்களோடும நிலத்தோடும் தொடர்புடையவர்களெனவும், இடங்கையர் வணிகர்களோடும் கைத்தொழில்களோடும் தொடர்புடையவர்கள் எனவும் முன்னரே குறிப்பிட்டேன். ஆனால் இக்கதையில் சான்றுகளுக்கு மாறான முறையில் பல சாதிப் பெயர்கள் வலங்கைச் சாதிகளென்று கூறப்பட்டுள்ளன. தவிர கதை நிகழ்ச்சிகள் நடந்ததாகச் சொல்லப்படும் காலமான பிற்காலச் சோழர் ஆட்சிக் காலத்தில் கவரைகள், ரெட்டிகள், கம்மவாரு கோமுட்டி முதலிய தெலுங்குச் சாதியினர் பெயர்கள் அக்காலச் சாசனங்களில் கூறப்படும் வலங்கைச் சாதிகளில் இல்லை. தவிர கைத்தொழில் புரியும் சாதிகள் இப்பட்டியலில் வலங்கைச் சாதிகளாகக் கூறப்பட்டுள்ளன.

9.7 இத்தனை முரண்பாடுகள் இருப்பினும் இக்கதையின் அடிப்படைக்கரு ஒரு சமுதாய யதார்த்தமாகும். வேளாளர்களில் நிலக்கிழார்கள் நாட்டு அதிகாரிகளாக இருந்தனர் என்பதும் அவர்களுடைய ஆதிக்கத்தை வாணிபர்களான செட்டியார்கள் எதிர்த்தார்கள் என்பதுமே அந்த உண்மை. இவர்கள் தங்கள் நலன்களைப் பாதுகாக்க சமுக அடித்தளத்தை விரிவு படுத்திக் கொள்ளுவதற்காக தம்மோடு தொடர்பு கொண்டவர்களைச் சேர்த்துக் கொண்டு போராடினார்கள். அரசியல் ஆதிக்கம் நிலக்கிழார்களுக்கு இருந்ததால் இடங்கை வகுப்பினர் அவர்களை எதிர்த்துப் போரடினர். இவர்களது தலைவர்களாயிருந்த வாணிபச் செட்டிகள், வியாபார உரிமைகள், வரிச் சலுகைகள், சுங்கவரி நீக்கம் முதலியவற்றிற்காகப் போராடினர். அவர்களோடு சேர்ந்து நின்ற கைத்தொழிலாளரும், வரிக்குறைப்புக்காகவும், சமுக அந்தஸ்தைக் காட்டும் சில உரிமைகளுக்காகவும் போராடினர்.

9.8 தங்கள் நலனைப் பாதுகாக்கவும், சமுக அமைப்பை மாறாமல் நிலைநிறுத்தவும் நிலக்கிழார்கள் தங்கள் அதிகாரப் பதவிகளைப் பயன்படுத்தினர். சாசனங்களின் செய்திகள் இவற்றைத் தெளிவாக்குகின்றன. இப்போராட்டங்களின் இறுதியில் முதற் குலோத்துங்கன், வாணிபர்களின் கோரிக்கையை ஏற்றுக்கொண்டு சுங்க வரியை நீக்கியதால் ''சுங்கம் தவிர்த்த பிரான்'' என்ற அடை மொழியால் கலிங்கத்துப் பரணியிலும், மெய்க் கீர்த்திகளிலும் அழைக்கப்படுகிறான். இடங்கைச் சாதிகளுக்கு அவ்வப்போது சில சலுகைகள் கிடைத்துள்ளன.[26]

9.9 இச்சமுக உண்மையைத்தான் கதை வேறு விதமாகத் தங்களுக்கு ஆதரவான முறையில் கூறுகிறது. எனவே வலங்கை, இடங்கைப் பிரிவுகள் சமுக வளர்ச்சி வரலாற்றில் நிலவுடைமையாளர்களும், வியாபாரிகளும் தங்கள் நலன்களுக்குகந்த முறையில் மக்களைத் தங்கள் பக்கம் திரட்டிக் கொள்ள ஏற்படுத்திக் கொண்ட பிரிவுகளே.

9.10 தங்களை ஆதரித்த பிரிவுகளை நிலக்கிழார்களாகிய வேளாளர்கள் வலங்கையர் என்று அழைக்கிறார்கள். ஆனால் தாங்கள் அப்பிரிவைச் சேர்ந்தவர்களல்லர் என்றும் சொல்லுகிறார்கள். தங்களுக்காகப் போரிட்ட வலங்கைச் சாதிகளில் தாங்களும் ஒன்று என்று அவர்களால் ஒப்புக்கொள்ள முடியவில்லை; ஏன்? அவர்களை ஆதரித்தவர்களில் பறையர், குறவர் போன்ற சாதியர்களும் இருந்தார்கள். பிராம்மணர்கள் எப்பிரிவையும் சேராதவர்கள். அவர்களைப் போலவே தாங்களும் உயர்ந்தவர்கள் என்று கூறுவதற்காகவும், கீழ்ச்சாதி பிரிவுகளும் உள்ளடங்கிய ஒரு கூட்டமைப்பில் தாங்களும் ஓரங்கம் என்று பிறர் கருதுவதற்கு இடம் கொடாமல் இருப்பதற்குமே இவ்வாறு கூறினர். உண்மையில் வலங்கைப் பிரிவில் இவர்களது சாதிகளும் உண்டு.

10.1 வேளாளர்களும், பிராம்மணர்களும் தங்கள் சாதிகளது உயர்வைக் காட்டும் ஆதாரங்களைச் சேகரித்துக் கதைகள் எழுதினார்கள். ஆனால் அதே சமயத்தில் இடங்கை, வலங்கை இரு வகுப்பினரையும் சேர்ந்தவர்கள் தங்களுக்குக் கீழ்ப்பட்டவர்

களே என்று இக்கதைகளில் எழுதினார்கள். உதாரணமாக வேளாளர்களை கங்கையின் புத்திரரென்றும், நாடார்களை சத்தி முனியின் புத்திரரென்றும், இடங்கை வகுப்பினர் கச்சியப முனிவர் தென்னாட்டுக்கு வந்த போது, அவரது ஓம குண்டத்தில் தோன்றி அவருடைய செருப்புகளைத் தாங்கிக் கொண்டு வந்தவர்களென்றும் எழுதி வைத்தார்கள்.[27]

10 · 2 நிலக்கிழார்களுக்கு ஆதரவாகவும், தங்களுக்கு ஆதரவாகவும் பிராமணர்கள் புனைந்து எழுதிய கருத்துக்களை மனத்திற்கொண்டுதான் வலங்கை, இடங்கைப் பிரிவினையையே பிராம்மணர்கள் ஏற்படுத்தினார்கள் என்று மா. ச. ஆசாரியார் சொல்லுகிறார்

11 மேற்கூறிய ஆதாரங்களிலிருந்து கம்மாளர் தமது சாதிசமத்துவப் போராட்டங்களுக்கு ஏற்ற கருத்துக்களை எவ்வாறு உருவாக்கிக் கொண்டார் என்பது விளங்குகிறது.

1. தங்கள் உற்பவம் பஞ்சமுகப் பிரம்மாவினிடமிருந்து என்று கூறுவதற்கு அவர்கள் யசுர்வேதத்தைப் பயன்படுத்துகிறார்கள். எல்லாத் தொழில்களும் பிரம்மாவின் சிருஷ்டியாகையால் சாதிகள் சமமானவை என்று கூறுகிறார்கள்.

2. உழைப்பே உலக சம்ரட்சணைக்குக் காரணமென்றும், அதனைச் செய்வோரே சிருட்டிக் கர்த்தாவான பிரம்மாவின் வம்சமென்றும் வாதாடுகிறார்கள்.

3. உழைப்பை தாழ்மையானது என்று கூறுவதை அவர்கள் எதிர்க்கிறார்கள்

4. புராணங்கள் திருமூர்த்தியின் தோற்றத்தை மாறுபடக் கூறுவதால் அவையாவும் பொய்யென்று கூறுகிறார்கள்.

5. சாதிகள் தோன்றாத காலத்தில் மனிதசமத்துவக் கருத்துகளைக் கூறும் ரிக்வேதத்தையும், உழைப்பைப் போற்றுகிற யசுர் வேதத்தையும் இவர்கள் தங்கள் சாதிசமத்துவக் கருத்துக்களை உருவாக்கப் பயன் படுத்துகிறார்கள்.

6. புராணங்களைப் பொய்யென்று இவர்கள் கருதினாலும், பிராம்மணர்கள் சாதி உயர்வு தாழ்வுகளுக்கு அவற்றையே ஆதாரம் காட்டுவதால், பிராம்மணர்கள் குலமுதல்வர்களான ரிஷிகளின் தோற்றம் இழிவான சாதியோடு சம்பந்தமுடையது; அவர்கள் சங்கர சாதியாரென்று காட்ட அதே புராணங்களைப் பயன்படுத்துகிறார்கள். இதைப் பிராம்மணர்கள் மறுக்க முடியாது.

7. மனுஸ்மிருதி, சாதி ஏற்றத் தாழ்வுகள் நிலை பெற்று விட்ட பின்பு, அவற்றை நிலைநிறுத்த வருணாச்சிர ஒழுக்க விதிகள் கூறுவதால் அதனையும் இவர்கள் எதிர்க்கிறார்கள்.

8. உழைப்பை இவர்கள் உயர்வெனக் கருதுவதால் சூத்திரர்களும், எல்லோருக்கும் உணவளிப்பதால் சிறந்த குலத்தவரென்றும் வேதமுதலிய ஞானநூல்களைப் படிக்கும் உரிமையுடையவர்களென்றும் கூறுகிறார்கள்,

9. சாதி சமத்துவக் கொள்கைகளை உறுதியாக வாதிக்கும் கபிலரகவலை இவர்கள் தங்கள் கருத்துக்களை அரண் செய்யப் பயன் படுத்துகிறார்கள். வேளாளர், காரகாத்தார் முதலிய பிராம்மணரல்லாத உயர் சாதியினர் அப்பாடலின் பிராம்மண உயர்வை எதிர்க்கும் பகுதியோடு உடன் படுகின்றனர். மனிதகுலம் சாதியால் வேறு படக் கூடாது என்ற கருத்தை ஒத்துக் கொள்ளவில்லை, ஏனெனில் அவர்கள் தங்களுக்கு மேல் ஒருசாதி இருக்கக்கூடாது என்று கருதுகின்றனரேயன்றி, சாதி அமைப்பில் தங்களுடைய ஸ்தானத்தை விட்டு இறங்கி சாதியால் உயர்வு தாழ்வு இல்லை என்று ஒப்புக் கொள்ளத் தயாராயில்லை.

இணைப்பு

கபிலரகவல்

(57 வது அடிமுதல் பாடல் முடிவு வரை)

பார்ப்பனமாந்தர்கள் பகர்வது கேண்மின்
இறந்தவராயுமை இவ்விடமிருத்திப்
பாவனை மந்திரம் பல பட வுரைத்தே
உமக்கவர் புத்திரர் ஊட்டினபோது
அடுபசியாற் குலைந்து ஆங்கவர் மீண்டு
கையேந்தி நிற்பது கண்டதார் புகல்வீர்.

அருந்திய உணவால் யார்பசி கழிந்தது?
ஒட்டியர் மிலேச்சர் ஊணர் சிங்களர்
இட்டிடைச் சோனகர் யவனர் சீனத்தர்
பற்பலர் நாட்டிலும் பார்ப்பார் இல்லையால்.
முற்படைப்பதனில் வேறாகிய முறைமை போல்,
நால்வகைச் சாதி யின்னாட்டினில் நாட்டினீர்.
மேல் வகை கீழ்வகை விளங்குவதொழுக்கால்.

பெற்றமும் எருமையும் பிறப்பினில் வேறே,
அவ்விரு சாதியில் ஆண்பெண் மாறி
கலந்து கருப்பெறல் கண்டதும் உண்டோ?
ஒருவகைச் சாதியாய் மக்கட் பிறப்பில்
இருவகையாக நீர் இயம்பிய குலத்தில்
ஆண்பெண் மாறி அணைதலும் அணைந்தபின்
கருப்பொறை உயிர்ப்பதும் காண்கிலீரோ?
எந்நிலத்தெந்த வித்திடப் படுகின்றதோ,
அந்நிலத்தந்த வித்தங் குதித்திடுமால்
மாறி வேறாகும் வழக்குமு மிலையே.

பூசுரர் புணர்ந்து புலைச்சியர் ஈன்ற
புத்திரராயினோர் பூசுரர் அல்லரோ?
பெற்றமும் எருமையும் பேதமாய்த் தோன்றல்போல்
மாந்தரில் பேதமாம் வடிவெவர் கண்டுளார்?
வாழ்நாள் உறுப்பு மெய் வண்ணமோடு அறிவினில்

வேற்றுமையாவது வெளிப்படலின்றே.
தென்திசைப் புலையன் வடதேசைக் கேதில்
பழுதறவோதிப் பார்ப்பானுவான்.
வடதிசைப்பார்ப்பான் தென்திசைக்கேகி
நடையது கோணிப் புலையன் ஆவான். அதுநிற்க.
சேற்றிற் பிறந்த செந்தாமரை போல
பிரமற்கு கூத்தி வயிற்றில் பிறந்த வசிட்டரும்
வசிட்டர்க்குச் சண்டாளி வயிற்றில் பிறந்த சத்தியரும்
சத்தியர்க்குப் புலைச்சி தோள் சேர்ந்து பிறந்த
பரர்சரரும், பராசரர்க்கு மீன்வாணிச்சி
வயிற்றில் பிறந்த வியாசர் இந்நால்வரும்
வேதங்களோதி மேன்மைப்பட்டு
மாதவராகி வயங்கினரன்றே?

அருந்தவமுனியான பகவற்கு
கருவூர் பெரும்பதி கட்பெரும் புலைச்சி
ஆதிவயிற்றில் அன்றவதரித்த
கான்முளையாகிய கபிலனும் யானே.
என்னுடன் பிறந்தவர் எத்தனைபேரெனில்
ஆண்பால் மூவர் பெண்பால் நால்வர்.

யாம் வளர் திறம் சிறிதியம்புவல் கேண்மின்.
ஊற்றுக்காடெனும் ஊர்தனில் தங்கிய
வண்ணார் அகத்தினில் உப்பை வளர்ந்தனள்.
காவிரிப்பூம் பட்டினத்தில் கள்விலைஞர் சேரியில்
சான்றோர் அகந்தன்னில் உறுவை வளர்ந்தனர்.

நரம்புக் கருவியோர் நண்ணிடும் சேரியில்
பாணர் அகந்தன்னில் ஔவை வளர்ந்தனள்.
குறவர் கோமான் கொய்தினைப் புனஞ்சூழ்
வண்மலைச் சாரலில் வள்ளி வளர்ந்தனள்.
தொண்டை மண்டலத்தில் வண்டமிழ் மயிலைப்

பறையர் இடத்தில் வள்ளுவர் வளர்ந்தனர்
அரும்பார் சோலை சுரும்பார் வஞ்சி
அதிகனில்லிடை அதிகமான் வளர்ந்தனர்,
பாரூர் நீர்நாட்டாரூர் தன்னில்
அந்தணர் வளர்க்க யானும் வளர்ந்தேன்.

ஆதலால்

மாரிதான் சிலரை வரைந்து பெய்யுமோ?
காற்றும் சிலரை நீக்கி வீசுமோ?
மாநிலம் சுமக்க மாட்டேன் என்னுமோ?
கதிரோன் சிலரைக் காயேன் என்னுமோ?
வாழ்நான்கு சாதிக்கு உணவு நாட்டிலும்
கீழ்நான்கு சாதிக்கு உணவு காட்டிலுமோ?
திருவும் வறுமையும் செய்தவப் பேறும்,
சாவதும் வேறித் தரணியோர்க்கே.

குலமும் ஒன்றே குடியும் ஒன்றே.
இறப்பும் ஒன்றே பிறப்பும் ஒன்றே.
வழிபடு தெய்வமும் ஒன்றே யாதலால்,
முன்னோர் உரைத்த மொழிதவறாமல்,
எந்நாளாயினும் இரப்பவர்க்கிட்டு
புலையும் கொலையும் களவும் தவிர்ந்து
நிலைபெற வரத்தி நிற்பதை அறிந்து
ஆணும் பெண்ணும் அல்லதை உணர்ந்து
பேணியுரைப்பது பிழையெனப் படாது
சிறப்பும் சீலமும் அல்லது பிறப்பு
நலந்தருமோ பேதையீரே!

மேற்கோள்களும், ஆதாரங்களும்.

1. சங்ககாலச் சாதிகள் தொழிலடிப்படையிலேயே இருந்தன. புறநானூறு உ. வே. சாமிநாதய்யர் முகவுரையில் சாதிகளின் பட்டியல் ஒன்று தருகிறார். அப்பெயர்கள் இவ்வுண்மைக்குச் சான்றாகக் காணப்படுகின்றன.

அந்தணர், அரசர், அளவர், இயவர், இடையர், உப்பு வாணிகர், உமணர், உழவர், எயிற்றியர், கடம்பர், கடைசியர், கம்மியர், களமர், கிணைஞர், கிணைமகள், குயவர், குறத்தியர், குறவர், குறும்பன், கூத்தர், கொல்லர், தச்சர், தேர்ப்பாகர், துடியர், நுளையர் பரதவர், புலையர், பூண்செய் கொல்லர், பறையர், பாடினி, பாணர், பாணிச்சி, பொதுவிலை மகளிர், பொருநர், மடையர், மழவர், யாழ்புலவர், யானைப்பாகர், யானை வேட்டுவர், வண்ணாத்தி, வணிகர், விலைஞர், விலைப்பெண்டிர், வேடர்.

2 சங்கச் செய்யுள்களிலேயே நால்வகைப்பட்ட சாதியமைப்பைப் பற்றிக் குறிப்புகள் உள்ளன. சிலப்பதிகாரத்தில் வருண பூதங்களைப் பற்றிய வருணனை, இக்கருத்தின் முதிர்ச்சியைக் காட்டும்.

3 பின்விவரிக்கப்படும் சாதி வரலாற்றுக் கதைகளைத் தவிர, நாடார் சாதி வரலாறுக்களைப் பற்றி Journal of Tamil Studies (May 1969) 1—1—ல் ராபர்ட் ஹார்ட் கிரேவ் குறிப்பிடுகிறார். திருநெல்வேலிக் கிறிஸ்தவர்கள் 1851 முதல 1918 வரை எழுதிய நாடார் வரலாற்றுக் கதைகளையும், சர்குணர் எழுதிய நாடார்கள் வரலாற்றையும் அவர் ஆராய்கிறார். நாடார்களைப் பாண்டிய மன்னர்களின் மரபினர் என்று நிரூபிக்க அவர்கள் முயலுகிறார்கள்

4. மனோன்மணியம் சுந்தரம்பிள்ளை, மறைமலையடிகள், வெ. ப. சுப்பிரமணிய முதலியார், C. K. சுப்பிரமணிய முதலியார், முதலியவர்களது நூல்களில் இக் கருத்துக்களைக் காணலாம்

5. வருணசிந்தாமணி. —(1901) கூடலூர் கனகசபைப் பிள்ளை. இந்நூலை வெளியிட வேளாளர் சாதிகளைச் சேர்ந்த செல்வர்கள் நன்கொடையளித்துள்ளார்கள். இச்செய்தி நூலின் முகவுரையில் கூறப்பட்டுள்ளது.

6. வருணசிந்தாமணி — முகவுரை.

7. வருணசிந்தாமணி — 1, 2, 7 அத்தியாயங்கள்.

8. க்ஷத்திரிய குல விளக்கம். (1904) T. V. துரைசாமி கிராமணி.

9. நாடார் மன்னரும் நாயக்க மன்னரும் (1931) இராமலிங்கக் குருக்கள், குமரைய நாடார்.

10. நாடார் மன்னரும், நாயக்க மன்னரும்.

11. அகஸ்தீஸ்வரம் ஆறுமுக நாடார் தொகுத்து வைத்திருக்கும் நாடார் நாட்டுப் பாடல்களில் கலியாண வாழ்த்துப் பிரிவில் காணப்படும் பாடல்கள்.

12. பரவர் புராணம் — (1909) அருளப்ப முதலியார் இந்நூலை வெளியிட நன்கொடை அளித்தவர்கள் ஆறு பரத குலச் செல்வர்கள் என்பதை நூலின் முகவுரையில் காணலாம்.

13. பள்ளர்களைப் பற்றிய சாதி வரலாற்று நாட்டுப் பாடல்கள் முழுமையாகக் கிடைக்க வில்லை. ஆயினும் 'கோயில் சாசனங்கள்' மூன்றுவது தொகுப்பில் திருமலை நாயக்கன் காலத்தில் பள்ளர்களுக்கும் பறையர்களுக்கும் இடையே ஏற்பட்ட உரிமை வழக்குகளில், மன்னன் தீர்ப்பு வழங்கிய செய்திகள் காணப்படுகின்றன அச்சாசனங்களில் காணப் படும் கதைகள் பள்ளர்களது மரபு வழிப்பட்ட வரலாற்றுக் கதைகளின் அடிப்படையில் எழுந்தனவாக இருத்தல் வேண்டும்.

14. **Lokayatha — D. P. Chattopadhyaya**

15. மணிமேகலை — 13 ஆபுத்திரன் திறம் அறிவித்த காதை.

16. நீலகேசி — வேதவாதச் சருக்கம்

17. கபிலரகவல் — இப்பாடலில் சாதி சமத்துவம் பற்றிக் கூறும் பகுதி இக்கட்டுரையின் இறுதியில் பிற்சேர்க்கையாகச் சேர்க்கப்பட்டுள்ளது. சாசனங்களின் மூலம் சில உரிமை களுக்காக கீழ்நிலைச் சாதியினருக்குள் வழக்குகள் நடந்ததாக அறிகிறோம். அவ்வுரிமை களைப் பற்றி முழுமையாக அறிந்துகொள்ள முடியவில்லை. ஆயினும் சில விவரங்களைச் சாசனங்கள் கூறுகின்றன. உதாரணமாக திருமணத்தின்போது எத்தனை பந்தற் கால் கள் நடுவது, மண ஊர்வலத்தில் எத்தனை குடைகள் பிடிப்பது? எத்தனை சங்குகள் ஊதுவது? எத்தனை வாத்தியங்கள் வாசிப்பது? எத்தனை தவுல்கள் அடிப்பது? சாவுச் சடங்குகளில் எத்தனை சங்கு ஊதுவது? எத்தனை குடங்களில் நீர் கொண்டு வருவது? நடைபாவாடை விரிக்கலாமா, கூடாதா? என்ற இவை போன்ற உரிமைகளுக்காக வழக்குகள் நடைபெற்றுள்ளன.

சித்தூர் சுதலாத்துக் கோர்ட்டுத் தீர்ப்பு

18. இந்நூல் 1924-ல் வெளியிடப்பட்டது. இதன் முதற் பதிப்பு பல ஆண்டுகளுக்கு முன் னரே வெளியிடப்பட்டிருந்தது இரண்டாம் பதிப்பை கன்னியாபிள்ளை என்பவர் சென்னை விஸ்வப்பிரம்ம சபையினரின் பிரதிக்கிணங்க வெளியிட்டார். இக்குறிப்பு நூலின் முகவுரையில் காணப்படுகிறது

19. கோயில் சாசனங்கள் — தி நா. சு. முகவுரை.

20. கோயில் சாசனங்கள் — தி. நா. சு முகவுரை.

21. வருணசிந்தாமணி — சூத்திரர் யார்? என்ற பகுதி.

22. பஞ்சப்பிரம்மாக்களின் உற்பத்தி பற்றி யஜுர்வேதம் கூறுகிறது. படைப்பு சக்தியை விஸ்வப்பிரம்மா என்றும், அதன் ஐந்துவித வெளிப்பாடுகளான தொழில்கள் பஞ்சமுகப் பிரம்மா வென்றும், தனித்தனியாக அத்தொழில்களின் அதிதேவதைகளாக ஐந்து ரிஷி

கள் தோன்றினர்களென்றும், யஜுர் வேதக்கதை சொல்லுகிறது. அத்தொழில்களைப் பரம்பரையாகச் செய்துவரும் பஞ்சகருமார்களே இவ்வைந்து ரிஷிகளின் வழித் தோன்றல்கள் என்பது அவர்களது வாதம். தாங்கள் சுத்த ரிஷிகளின் வம்சம் என்றும் தற்காலப் பிராம்மணர் சங்கர ஜாதியினர் என்பதும் அவர்கள் கூற்று. சங்கர ஜாதியாரென்ருல் கலப்புச் சாதியார் என்பது பொருள். இதனுல் தாங்கள் பிராம்மணரை விட உயர்ந்த குலத்தவர் என்பது அவர்களுடைய வாதம்

23. இரும்பு, செம்பு, கல், மரம் முதலிய பொருள்களைப் பயன் படுத்திச் செய்யும் தொழில்கள் இழிவான (நித்கிருஷ்டமான) தொழில்கள் என்று குண்டையன் கூறினுர். வாதிகளோ, படைப்புத் தொழிலும், காப்புத் தொழிலும் இத் தொழில்களின் அடிப்படையில்தான் நடைபெறுவதாகவும், கருவிகளும் ஆயுதங்களுமே உலக வாழ்க்கைக்கும், அரசு நிலைப்பதற்கும், அடிப்படையென்றும் மா. ச. ஆசாரி வாதாடுகிருர். தங்களது தொழில்களால் உலகம் இயங்குவதால் தங்கள் தொழில்கள் படைப்புக் கடவுளான பிரம்மாவின் தொழிலுக்கும், காத்தல் கடவுளான திருமாலின் தொழிலுக்கும் சமமானவை என்று சொல்லுகிருர்கள்.

24. இக்கதைகள் — மணிமேகலையில் ஒரு பகுதியும், கபிலாகவலில் மற்ருெர் பகுதியும் காணப்படுகின்றன.

25. இப்பகுதியில் காணப்படும் யஜுர்வேத மொழி பெயர்ப்பு வருணசிந்தாமணியில் காணப்படுவது.

26. சோழன் பூர்வ பட்டயம். **Oriental manuscripts Library Series**
பேராசிரியர் கே. கே. பிள்ளை தமது தென்னிந்திய வரலாற்றில் இடங்கைச் சாதிகளுக்குக் கிடைத்த சில சலுகைகளைப் பற்றி மேற்கண்ட பட்டயத்தைச் சான்று காட்டி எழுதுவதாவது:-

கம்மாளர்களுக்கு அரசர் வழங்கிய உரிமைகளைப் பற்றி ஒரு கல்வெட்டுக் கூறும் செய்தியின் பிரதிகள். கரூர், பேரூர், மொடக்கூர், ஆகிய இடங்களில் காணப்படுகின்றன. அந்நாளிலிருந்து கம்மாளரின் திருமண விழாக்களிலும், சாதி பற்றிய சடங்குகளிலும், இரட்டைச் சங்கும் கொட்டும் முழக்கலாமென்றும், அன்ஞேர் செருப்புகளை அணியலாம் என்றும், அவரது வீட்டுச் சுவர்களில் வெண்சாந்து பூசலாம் என்றும் சில உரிமைகளைக் கொடுத்ததாக அது குறிப்பிடுகிறது

27 திரு. கே. கே. பிள்ளை தென்னிந்திய வரலாறு தம் குலமே உயர்ந்ததெனக் காட்டுவதற்காகப் பழங்காலத்தில் தாம் உயர்குலத்தவர்களோடு தொடர்புடையவரென கதைகள் புனையத் தொடங்கினர். இடங்கைச் சாதியினர் தமது அக்கினி குண்டப் பிறப்பைப் பற்றிக் கதை கட்டினர். இதைப் பற்றிய செய்தி மூன்ரும் குலோத்துங்கன் காலத்துக் கல்வெட்டுக்களில் காணப்படுகிறது.

ஒவ்வொரு சாதியினரும் தங்கள் சாதீ உயர்ந்ததெனக் காட்டுவதற்குப் பல புதிய கற்பனைக் கதைகளை உருவாக்கினர். அவற்றில் தாங்கள் பிராமணர்களுக்குச் சமமானவர் என்று நிலை நாட்ட முயன்றனர். இதை எதிர்த்து பிராமணர்களும் தங்களுக்குப் பிற

வகுப்பினர் கீழ்ப்பட்டவர்களே எனக் காட்டும் கதைகளை எழுதினர். அக்கினிக்குண்டக் கதை இடங்கைச் சாதியினரால் எழுதப்பட்டிருக்க முடியாது. இக் கதை அவர்கள் நிலையை உயர்த்துவதற்குப் பதிலாகப் பிராமணர்களின் செருப்பைத் தாங்கி வந்த நிலைக் குத் தாழ்த்துகிறது. இக்கதை பிராமணர் உயர்வை நிலைநாட்ட பிராமணர்களால் எழுதப்பட்டதாகவே இருக்க வேண்டும்.

நூலாதாரங்கள்.

இலக்கிய நூல்கள்

புறநானூறு
சிலப்பதிகாரம்.
மணிமேகலை
நீலகேசி

கல்வெட்டுச் சான்றுகள்

கோயில்சாசனங்கள் — தி. நா சுப்பிரமணியன், 3 பாகங்கள்

சாதி வரலாற்று நூல்கள்

நாடார் மன்னரும் நாயக்க மன்னரும் - (1931) ராமலிங்கக்குருக்கள், குமரையாநாடார்
க்ஷத்திரிய குல விளக்கம் — T V. துரைசாமி கிராமணி
கிளை வளப்பமாலை— ஆசிரியர் பெயர் தெரியவில்லை
வருணசிந்தாமணி — (1901) கூடலூர் கனகசபைப் பிள்ளை
பரவர் புராணம் — (1909) அருளப்ப மூதலியார்
பரத பாண்டியர் வரலாறு — லியோன் பரத பண்டிதர்
வலங்கையர் கதை - நாட்டுப்பாடல் பிரதி, ஆறுமுகசாமி நாடார் எழுதிவைத்திருப்பது
வெங்கலராசன் கதை — (1968) நாட்டுப் பாடல் நாகர்கோவில், ஆறுமுகசாமி நாடார் அச்சிட்டது
சித்தூர் அதலாத்துக் கோர்ட்டுத் தீர்ப்பு — (1924) கன்னியா பிள்ளை வெளியிட்டது

வரலாற்று நூல்கள்—சமுதாய இயல் நூல்கள்

The History of the Nayaks of Madurai — Prof. Satyamoorthy.
The History of the Cholas — K. Neelakanta Sastry.
A History of South India — K. Neelakanta Sastry.
Caste and Caste Organisation — Prof. Huttan.
Comparative Religion — Introduction to the study of Indian History — D. D. Kosambi
தென்னிந்திய வரலாறு — கே. கே. பிள்ளை

தத்துவம்

Lokayatha — Debi Prasad Chattopadhyaya
Indian Philosophy — — Do. —
Indian Thought — K. Damodaran.
Development of Religious Thought in South India — S. Radhakrishnan

---

தமிழ் இலக்கியத்தில்

மனுவின் கதை

டாக்டர் வீராசாமி, எம். ஏ., பிஎச். டி.

0·0 சங்க நூல்களில் காணப்படாத மனுவின் கதை, சங்கப்பாடல்களில் காணும் சிபியின் கதையுடன்[1] சேர்ந்து பிற்கால நூல்களில் காணப்படுகிறது. இவ்விரு சோழ மன்னர்கள் பற்றிய கதைகளில் மனுவின் கதை வளர வளரச் சிபியின் கதை பின்னணிக்குச் செல்கிறது.

0.1 தேரோட்டிக் கன்றைக் கொன்ற தன்மகன் மீது தேரூர்ந்து முறை செய்தான் என்பதே மனு பற்றிய கதையின் உட்கரு. இக்கரு காலந்தோறும் வளர்ந்து 19ஆம் நூற்றாண்டில் வாழ்ந்த இராமலிங்க அடிகள் வரை கையாளும் விரிந்த கருப்பொருளாக விளங்குகிறது. இலங்கை மகாவம்சத்தில் இத்தகைய கதை ஒன்றுளது.[2]

0·1·1 அப்பழங்கதையின் வளர்ச்சியை நன்கு பாகுபடுத்தி உணர்தற்குக் கீழ்க் காணும் கூறுகளைக் காண்போம்.

கன்றூர்தல்..	தோற்றம்	(தோ)
ஆவின் செயல் முதலியன..	வளர்ச்சி	(வ)
மனு தன் மகன் மீது தேரூர்தல்..............................	விளைவு	(வி)
சிவன் வருகை-இறந்தவர் பிழைத்தல் முதலியன......	மாற்றம்	(மா)

0·1·2 இக்கதையை சிறு அளவில் காணும்போது 'வ' 'வி'யைக் கொண்டிருக்கும். பெருகிய அளவில் எல்லாக் கூறுகளும் அமைந்திருக்கும்.

0·2 மனு என்ற பெயர் வடமொழி இலக்கியத்தில் மிகப் புகழ் வாய்ந்தது. அவன் மக்கள் தோற்ற முதல்வன்; முதற்பலி தந்தவன் என வேதப்பாடல்கள் கூறும். மீனின் துணையால் மனு ஊழி வெள்ளத்தில் தப்பி உலகில் மக்கள் இனம் பெருகத் துணை புரிந்தவன் எனச் சதபத பிராமணத்தால் அறிகிறோம். பதினான்கு ஊழிக்காலங்களில் தனித்தனியே பதினான்கு மனுக்கள் வாழ்ந்தனர் என்பது மற்றொரு பழங் கருத்து.

0·2·1 மனுவிடம் இருடிகள் அறம் கேட்க அவர்களுக்குக் கூறியதே 2694 சுலோகங்கள் அடங்கிய மனுதரும சாத்திரமாக இன்றுள்ளது. மகனை முறை செய்த கதை வட நூலிலக்கியங்களில் காணப்படவில்லை.

0·2·2 இவ்வாறு மனு என்ற பெயர் மனித குலத் தந்தையாகவும் நீதி நூலாகவும் விளங்குவதைக் கருத்தில் கொண்டால் தமிழிலக்கியத்தில் காணும் மனுவின் செய்திகளை அறிய மேலும் துணை புரியும்.

1·1 தமிழிலக்கியத்தில் முதன் முதலில் மனுவின் கதை சிலப்பதிகாரத்தில் அரும்புகிறது.[3] அநியாயமாகத் தன் கணவன் கோவலன் கொலையுண்டதைப் பாண்டியனிடம் வழக்குரைக்கும்போது, தன்னூர்ப் பெருமையாக "அரும்பெறற் புதல்வனை ஆழியின் மடித்தோன் பெரும்பெயர்ப் புகாரென்பதி" எனக் கண்ணகி கூறுவாள். இதில் கன்றிழந்த ஆன் ஆராய்ச்சி மணி அடித்ததும் (வ) மகனை மன்னன் ஆழியில் மடித்ததும் (வி) காணப்பெறும். மனு என்ற பெயர் சுட்டப்படவில்லை. பசு, கன்றிழந்த நிலைபோல் கண்ணகி, கணவனை இழந்த நிலையைக் குறிப்பாக உணர்கிறோம். இங்கு, அரசனின் ஊர் புகார் ஆகும். சிலம்பில் 'வ' 'வி' மட்டுமே உள.

1·2 மணிமேகலையில் உதயகுமரன் என்ற அரசகுமரன் பிழை புரிந்து வெட்டுண்டான். அவன் தந்தை, மகனை முறை செய்த மன்னவன் வழிவந்த தானும் அவ்வற வழியிலே செல்லவேண்டும் எனக் கூறுகிறான்.[4] இங்கும் மனுவின் பெயர் இல்லை. மகன் எனப் பாராது மனுமுறை செய்தது போல் தானும் மகன் என்று பாராத நிலையை இது குறிப்பாக உணர்த்தும். சிலம்பில் கறவையிடமிருந்த முதன்மை இங்கு மகனிடம் மாறுகிறது. மணிமேகலையில் 'வி' மட்டுமே உளது.

1·3 மனுவின் கதையைக் கொண்டு 'முறைமைக்கு மூப்பிளமை இல்' என்ற பழமொழியை முன்றுரையரையனார் என்ற சமணர் பின் வருமாறு விளக்குவார். கன்றூர்ந்த செய்தியை அமைச்சர்கள் அரசனுக்கு மறைத்து அவன் கருதிய செயலைக் கரப்பவும் அரசன் தன் மகன் மீது தேரூர்ந்தான். முறைமை செலுத்தற்குரியதான காலம் கடந்தாலும், மன்னன் மகன் இளையோனாய் இருந்தாலும் முறைமை செய்தான். இப்பழமொழிப் பாடலிலும் மனுவின் பெயரில்லை.[5] அமைச்சர்கள் மறைத்தும், நீதி செலுத்தற்குக் காலம் உண்டு என்பதும் புதியன. இங்கு 'தேர்', 'வ', 'வி' ஆகிய மூன்றும் உள.

2·1 8 வது 9 வது நூற்றாண்டுகளில், நெடுஞ்சடையன், பராந்தகன் ஆகிய பாண்டியர்களைப் பற்றிய கல்வெட்டுக்களில்,[6] 'மனு உபமன்', 'மனுதர்ச்சிதமார்க்கம்', 'மனு சமானன்', 'மனுசரிதன்' என்ற தொடர்கள் உள்ளன. இவற்றைக் காணும் போது பாண்டியர்கள் மனுவோடு தங்களை ஒப்பாகக் கூறும் விருப்பம் வெளிப்படுகிறது. மனு என்ற பெயர் முதலாவதாக இங்கு வெளிப்படுகிறது.

2·2 கம்பராமாயணத்தில் ஏறக்குறைய 25 இடங்களுக்கு மேல் மனு பற்றிய குறிப்புளது.[7] மனுநூல் (6·2131·1) மனுநெறி (4·324·2) மனுக்குலம் (1 203·3) ஆகியன பற்றிப் பேசப்படுகிறது. தயரதனை மனுவே (2·429 3) எனப் போற்றுவதையும் காண்கிறோம். மனு வழியில் வந்தது இராமனுக்குப் பெருமை என்ற எண்ணம் பரந்து

காணப்படுகிறது. பிற்காலச் சோழர்களும் இவ்வாறே பெருமை கொண்டதைக் காண லாம். ஆனால், இங்கு தேரூர்ந்த மனுவின் கதை இல்லை என்பது குறிப்பிடத் தக்கது.

2·3 குலோத்துங்க சோழன் புகழ் பாடும் கலிங்கத்துப் பரணியில் மனுநெறி (258) மனுகுலம் (591) பற்றி அறிவதுடன் மகன் மீது தேரூர்ந்த பழங் கதையைப் பற்றிய குறிப்பை மறுபடியும் காண்கிறோம்.[8] இவ்வரசன் சூரியகுலம் எனச் சுட்டுவதால் இவனும் வடமொழியில் காணும் மனுவும் ஒருவராவதற்குரிய சூழ்நிலை தோன்றுகிறது. இங்கு 'தோ', 'வி' உள.

2·4 மூன்று சோழர்களின் உலாவில் மனுக்குலம் பற்றிப் பேசுவதுடன் (1·241) மைந்தனை ஊர்ந்த செயலையும் (1·4, 2·2, 3·3) காண்கிறோம். சோழர் குலத்தை நன்குணர்ந்த ஒட்டக் கூத்தர் மூவருலாவில் ஓரிடத்திலாவது 'கறவை முறை செய்தவனை' மனு எனக் கூறாதது வியப்பே. முதலிரு உலாக்களில் 'வ' 'வி'யும் மூன்றும் உலாவில் 'வி'யும் உள. குலோத்துங்க சோழனுலாவிற்கு மட்டுமுள்ள பழையவுரையில்[9] 'இவன் ஆதி மனுச் சக்கரவர்த்தி' என்று கூறுவதால் ஆதி மனுவே இம்மனு என்று இருவரையும் ஒன்றாக்கும் முயற்சியைக் காண்கிறோம். ஆனால் புகழ் வாய்ந்த உரையாசிரியர் பரிமேலழகர் மனு என்ற பெயர் கூறாது மகனைமுறை செய்தான் எனக்கூறி அமைவர்.[10]

3·1 12ஆம் நூற்றாண்டில் தோன்றிய பெரிய புராணத்தில்[11] மனுவின் கதை முழு வளர்ச்சியுற்றது. திருவாரூரின் சிறப்பைச் சுட்டப் பெரிய புராண ஆசிரியர் சேக்கிழார் மனுவின் கதையை 37 பாடல்களில் விரிப்பார். இப்பகுதியின் பெயர் பல ஏட்டுச் சுவடிகளில் 'மனுநீதிச் சோழர் புராணம்,' 'மனுநீதி கண்ட புராணம்,' 'தேரூர்ந்த புராணம்,' என அரசன் பெயர்க்கும் அவன் செய்த முறைமைக்கும் முதலிடம் கொடுத்ததை உணர்கிறோம்.

3·2 மனு பற்றிப் பெரிய புராணத்தில் அறிவன பின்வருமாறு: சூரிய குலத்தில் சோழர் வழி முதலாக மனு தோன்றினான் (98). மனு பெற்ற நீதியைத் தன் பெயருக்காக்கினான் (100) எனச் சேக்கிழார் சொல்வதால் பண்டைய வடநூல் மனுவின் பெயர் இச்சோழ மன்னனுக்கு வந்ததென முதன்முதல் வெளிப்படையாக அறிகிறோம். ஆகம முறைப்படி சிவனுக்குப் பூசை நிபந்தங்கள் புரிந்ததால் இவன் சைவன் என அறிகிறோம். மகன் சிவனை வணங்கச் செல்லும்போது தேர்க்காலில் கன்று மடிந்ததைச் சேக்கிழார் ஏற்ற அளவு வருணிக்கிறார். பழி துடைச்ச, அந்தணர் முறைப்படி கழுவாய் தேடச் சென்றான் (111) கன்றிழந்த பசு மனுவின் கோயில் மணியைக் கோட்டால் புடைத்தது (112). அரசன் அது கேட்டு அமைச்சரை நோக்க அவர் செய்தி முழுவதும் கூறத் துயருற்றான். அமைச்சர், மறை நூற்படிக் கழுவாய் செய்வதைக் கூற அரசன் அவ்வாறு செய்தால் மனு நூற்றொடை மனுவால் துடைப்புறும் என மறுத்தான் (122). முறை மணி அடித்ததால், தனியிடம் பெறும் பசுவை வியந்த மனு, திருவாரூர்ப் பிறந்த முக்திக்குரிய உயிரைத் தன் மகன் கொன்ற

திற்கு வருந்திஞன் (126). உயிரின் பொதுமையைக் காண்பதிலிருந்து திருவாரூர் சிவத்தலத்தின் பெருமையைக் காணும் சைவ உள்ளத்தைச் சேக்கிழார் இங்கு காட்டு கிருர். ஆவின் துயரத்தைத் தானும் தாங்க வேண்டுமென்று ஓர் அமைச்சனை அழைத் துத் தன் மகன் மீது தேர் ஊருமாறு ஆணையிட்டான். அவன் அது செய்யாது தன்னுயிர் துறந்தான் (128). அது கண்ட அரசன் தானே தன் மகன் மீது தேரூர்ந் தான் (129). இதுவரை பண்டைக் கதையைச் சில புதுமைகளுடன் பெரிய புராணம் கூறிற்று.

3·3 இக்கதையின் மாற்றம் இனித் தொடங்குகிறது. திருவாரூர் வீதிவிடங்கப் பெருமான், உமை, பூதகணம் ஆகியவரோடு தோன்றி அருள்புரிய, கன்று, இளவரசன் அமைச்சன் உயிர் பெற்றெழுந்தனர் (132). மனுவேந்தனுக்கு வீதியில் அருள் கொடுக் கும் கருணைத் திறம் கண்டு, தன் அடியார்க்கு என்றும் எளிதாக வெளிவந்து அருள் புரியும் பெருமையை ஏழுலகமும் ஏத்தின எனச் சேக்கிழார் முடிக்கும்போது மனு வேந்தன் சிவபக்தியும், இவன் திருவாரூர்ப் பிறந்த உயிர்க்காக நீதி செய்த திறமும், அதனுல் சிவனருள் புரிந்து இறந்தவரைப் பிழைக்க வைக்கும் நிகழ்ச்சியும் அடியவர்க்கு இறைவன் அருளும் எளிமையும் காணும்போது மனுவின் முறைமைக்காகத் தோன்றிய கதையின் போக்கு, சைவம் என்ற சமயத்தின் போக்கால் பெருமாற்றம் பெறு கிறது. மூவர் தேவாரத்தில் இராவணன் கதை தக்க இடம் பெற்றது.[12] ஆனுல் மனுவின் கதை அவ்வாறு பெறவில்லை. இத்தகைய கதை சேக்கிழார் காலத்தில் பெரிய புராண நூலின் முகப்பிலேயே இடம் பெறுவதை நன்கு ஆய்தல் வேண்டும்.

3·4 சோழப் பேரரசு தலையெடுத்ததும் சமண பௌத்தம் குன்றிச் சைவம் தலை எடுத்த போக்கினை இப் மாற்றம் சுட்டுகிறது. வடக்கு தெற்கு என்ற இரு பண்பாடும் கலந்த பரிமாற்ற விளைவு, தமிழ்ப் பழங்கதை மனுவையும் வடநூல் மனுவையும் ஒன்றுபடுத்தியது. புதிய சோழ அரசின் எழுச்சிக்கு மனு நீதியின் பெருமையும் புதிய மதப் போக்கிற்குக் கதையின் மாற்றமாம் சிவனின் தோற்றமும் அருளும் துணை புரிந்தன. சிலப்பதிகாரத்தில் மனுவின் கதையோடு தொடர்புடைய வணிகத்தால் ஓங்கிய புகார் நகரம் பெரிய புராணத்தில் சிவமணங்கமழும் திருவாரூராக மாறுவதால் சோழர் ஆட்சியில் தலைநகர் மாற்றத்தையும், அவர்கள் திருவாரூர்க் கோயில் மீது கொண்ட பற்றையும், சைவ சமய நம்பிக்கை வளர்ச்சியையும் காட்டுகிறது. பெரிய புராணத்தில் மனுவின் கதை முழு வளர்ச்சி பெற்றதால் ‘தோ’, ‘வ’, ‘வி’, ‘மா’ ஆகிய யாவும் உள்ளன.

4·1 திருவாரூர்க் கோயிலில் இரண்டாம் சுற்றிலுள்ள வடக்குச் சுவரில் காணும் 12 ஆம் நூற்ருண்டுக் கல்வெட்டில் மனுவின் கதையைக் காண்கிறோம். இலக்கியத்தில் மட்டும் வளர்ந்த கதை கல்வெட்டிலும் காணும் அளவிற்குப் புகழ் பெற்று விட்டது. இதனுல் மனுவின் மகன் பெயர் ‘ப்ரியவ்ருத்தன்’ எனவும் அவனைக் கொல்லுமாறு மனு ஏவிய அமைச்சன் பெயர் ‘பாலையூருடையான் உபய குலாமலன்’ எனவும் அறி கிறோம். உயிர் பெற்றபின் அவ்வமைச்சனுக்கு மனு ஒரு மாளிகை கட்டித் தருகிருர்.

பின் தன் மகனுக்குப் பட்டம் கட்டி அமைச்சன் மகன் சூரியனை அமைச்சனுக்கிப் பின் தானும் தன் அமைச்சனும் தவத்தின் தலை நின்றனர். மேற்கண்ட கல்வெட்டால் அரசன் மகன், அமைச்சன் ஆகியோர் பெயரும் மனு வேந்தனின் முடிவும் தெளிவாகச் சுட்டப் பெறுகின்றன.

5·1 இத்தகைய புகழ் வாய்ந்த மனுவின் கதை சைவத்திற்கு எதிராக ஏறக் குறைய 17ஆம் நூற்றுண்டைச் சார்ந்த முக்கூடற் பள்ளு பள்ளியர் ஏசலில் பயன் படுகின்றது.[13] வைணவ மதத்தைச் சார்ந்த மூத்த பள்ளி சைவ மதத்தைச் சார்ந்த இளைய பள்ளியை ஏசும்போது சிவனே பசுவாக வந்து கன்றைத் தேர்க்காலிலிட்டுச் சோழன் மகனைக் கொன்றான் என ஏசுகின்றாள். இதனால் கதை மாற்றத்தில் சிவனே பசுவாகிறார். இதன் அடிப்படை சைவ சமயத்தைப் பழிப்பதே ஆகும்.

5·2 இக்கற்பனையை மேலும் வளர்த்த பிற்காலப்பாடல் ஒன்று ஈசனைப் பசு வாக்கியதோடு நீதியின் தலைவனும் யமனைக் கன்றாக்கி இருவரும் வீசுபுகழ் ஆரூர் வீதி வருவார் என அம்மானைப் பாடலின் சுவைப் பொருளாக மாறி நிற்கிறது.[14] பெரு மைக்குரிய மனுவின் கதைப்பொருள் கரிகாலனோடு சேர்ந்து உருமாறிக் கற்பனை வடிவெடுக்கிறது.[15]

5·3 19 ஆம் நூற்றண்டில் இராமலிங்க அடிகள் 'மனுமுறை கண்ட வாசகம்' என்ற உரைநடைப் பெருநூலை இயற்றினர்.[16] பெரிய புராணத்தை ஒட்டிப் பல விளக்கங்கள் அமைந்திருப்பினும் புதுமை பல இங்குக் காண்கிறோம். நாடு, நகர், குலம், அரசு பற்றிய வருணனைகள் உள. கல்வெட்டுச் செய்திக்கு மாறாகப் பிள்ளைக்கு வீதிவிடங்கள் எனவும் அமைச்சனுக்குக் கலாவல்லபன் எனவும் பெயருள. மனுவின் மனைவி என்ற புதிய பாத்திரம் விளங்குகிறது. இளவரசு உலா வரும்போது மங்கையர் மையலுறல், கன்றிழந்த பசுவின் எண்ண வோட்டம், அரசன் அமைச்சர் விவாதம், மன்னன் மனநிலை, சிவன் தோற்றம் போன்றவை மிக விளக்கமாக அமைந்துள்ளன. உவமைத் தொடரில் நான்கடுக்கு நான்குமுறை வருகின்றன. மொத்தம் 155 உவமை களும் 34 பழமொழிகளும் அணி செய்வதால் நூலின் வளர்ச்சியை நன்குணரலாம். பசுவின் வாயிலாகக் கூடச்சைவப் பெருமையும், மந்திரி இறக்கத் தன் மகனைத் தானே கொன்று பின் தானும் இறக்க வேண்டும் என மனு எண்ணுவதும் குறிப்பிடத் தக்கது. இராமலிங்க அடிகள் கருத்துப்படி இம்மனு பழைய மனுவின் பெயர் கொண் டவரே. 'ஜீவகாருண்யமே திறவுகோல்'என்ற தம் கொள்கையைப் பரப்ப இக்கதையை அடிகளார் விரித்துரைத்தார் எனலாம்.

5·4 இராமலிங்கர் காலத்தில் வாழ்ந்த மனோன்மணீயம் சுந்தரம் பிள்ளை 'மனுவாதி ஒரு குலத்துக் கொருநீதி' எனப் பாடியதால்[17] வடநூல் மனுநீதியின் தகுதி யின்மை பற்றிய குறிப்பைக் காண்கிறோம். ஆயினும் மனுவைத் தமிழ் மன்னனாக மறை மலையடிகள் கருதுவார்.[18] பிற்காலத்தில் மனுநூலின் பல சிறுமைகள் புகுந்தன என் பார் திரு. வி. க.[19]

6·1 இச்செய்திகளையெல்லாம் காணும் போது கீழ்க்கண்ட உண்மைகளை அறிகிறோம். பண்டைத் தமிழ் வேந்தன் ஒருவன் ‘கண்ணுக்குக் கண், பல்லுக்குப் பல்’[20] என்ற பண்டை நீதி முறையைச் செயலில் காட்டினான். அவன் கதையைச் சமணமும் பௌத்தமும் தம் கொள்கை விளக்கக் கதையாகச் சிறு அளவில் பயன்படுத்தின. தங்களை வடநூல் மனுவுக்கு இணையாகத் தமிழரசர்கள் முதலில் கருதிப் பின்னர் மனு வழியினர் என்பதில் பெருமை கொண்டனர். இடைக்காலத்தில் சைவ மதம் இதைச் சிவன் பெருமைக்கும் எளிமைக்கும் பயன்படுத்தியது. இதற்கெதிராகப் பழிக்கவும் மாற்றுச் சமயத்தினர் துணிந்தனர். 19ஆம் நூற்றாண்டில் மனுவின் கதையை உயிர்கள் மேலிரக்கம் கொள்ள விரித்து உரைநடையில் எழுதினார்கள்.[21] இருமனுவும் ஒருவரே என்ற கருத்தும், மனு தமிழ் வேந்தனே என்ற கருத்தும், இருவரும் வேறுவேறு என்ற கருத்தும் மாறிமாறி வளர்ந்து வந்தன. எனினும் மேற்கண்டவற்றால், பண்டைத் தமிழ் நாட்டில் வழங்கிய "கன்றிற்காகத் தன் மகன் மீது தேரூர்ந்த சோழ மன்னன் கதை" வடநூல் மனுவோடு இணைந்திருக்க வேண்டும் என அறிகின்றோம்.

அடிக்குறிப்புகள்:

1. புறம் 37. 56; 39. 1-3; 43. 4-8; 46. 1-2.
2. மகாவம்சம் 21. 13-18, பக்கம் 224-5 மல்லிகைப் பதிப்பகம், சென்னை, 1962
3. சிலப்பதிகாரம் 20. 53-56; 23. 58; 29 அம்மானை வரி 17
4. மணிமேகலை 22. 210
5. பழமொழி நானூறு 242, கழக வெளியீடு, 1948
6. 8. 54 வேள்விக்குடிச் செப்பேடு 9. 153 பராந்தகன் சாசனம் இச்செய்தி கேரளப்பல்கலைக்கழக மொழியியற்றுறை ஆய்வாளர் திரு. இர. பன்னீர்செல்வம் உதவியது
7. மறைந்த திரு. தி. வேலன் முதலியார் தயாரித்த கம்பராமாயணச் சொல்லடைவு
8. கலிங்கத்துப்பரணி 187, கழக வெளியீடு, 1961
9. மூவருலா பக்கம் 85 அடையாறு கலாக்ஷேத்திரப்பதிப்பு, 1957
10. திருக்குறள் 547
11. திருத்தொண்டர் புராணம் 1 பக். 103-156, சி. கே. சுப்பிரமணிய முதலியார் பதிப்பு 1960
12. ‘A Myth its development and Treatment’ by P R. Subramanian.
13. முக்கூடற்பள்ளு சேதுரகுநாதன் பதிப்பு பக்கம் 186 கழகம், 1963
14. திருத்தொண்டர் புராணம் பகுதி 1 பக். 130 சி. கே. சுப்பிரமணிய முதலியார் பதிப்பு 1960
15. 18-ஆம் நூற்றாண்டைச்சார்ந்த சோழன் பூர்வ பட்டயத்தில் கரிகாலன் தன் மகன் மீது தேரூர்ந்ததால் பித்த வெறி கொண்டான். அதைப்போக்க கொங்கு நாட்டில் கருவூர் முதல் முட்டம் வரை 36 பெரிய ஆலயங்களும் 360 சிறிய ஆலயங்களும் கட்டித்திருப்பணி செய்ததாக அறிகிறோம்' சோழன் பூர்வ பட்டயம் கூறும் கொங்கு நாட்டு ஊர்கள் பக். 26. கி. நாச்சிமுத்து. 1969.
16. திருவருட்பா ஐந்து திருமுறைகள் பக். 81-128, சென்னை சன்மார்க்க சங்க வெளியீடு 1942,
17. மனோன்மணீயம் பாயிரம் 11 கழக வெளியீடு 1950
18. தமிழர் மதம், மறைமலையடிகள், பக்கம் 9-10 கழக வெளியீடு, 1958
19. மனித வாழ்க்கையும் காந்தியடிகளும், திரு. வி. க. பக். 103, சாது அச்சகம் சென்னை, 1955
20. Holy Bible Exodus 21 24; Leviticus 24. 20; Deuteronomy 19. 21.
21. டாக்டர் சுப. அண்ணாமலை வாய்லாகத்தஞ்சை அரண்மனை நூல் நிலையத்தில் "தேரூர்ந்த சோழன் கதை" என்ற உரை நடை நூலும், "தேரூர்ந்த சோழ புராணம்" என்ற செய்யுள் நூலும் உள்ளன அறிந்தேன். இவற்றின் ஆசிரியர்பெயர் தெரியவில்லை

நாட்டுப் பாடல்களும், திருமண உறவுகளும்.

— ஆ. சிவசுப்பிரமணியன்

மனிதனுடைய நாகரிக வரலாற்றில் ஆண் பெண் உறவானது பல கட்டங்களை கடந்து வந்துள்ளது. எங்கல்ஸ் இவ்வுறவினை மூன்று முக்கிய கட்டங்களாகக் குறிப்பிடுகிறார். அவர் கருத்துப்படி, [1]காட்டுமிராண்டி நிலைக்கு—குழு மணம்; அநாகரீக நிலைக்கு—இணை மணம்; நாகரிக நிலைக்கு—ஒருதார மணம் (இதன் துணைப் பொருளாய்ச் சோரநாயக முறையும் பரத்தமையும்)

மனிதன் நாகரிகம் அடைந்த நிலையில்தான் ஒரு மனிதனும் ஒரு பெண்ணும் இணைந்து வாழும் ஒரு தாரக் குடும்ப முறை (Monogamous Family) தோன்றியது என்று கூறும் எங்கல்ஸ் இதன் தோற்றத்தைப் பற்றிப் பின் வருமாறு குறிப்பிடுகிறார்.

ஒரு தார மணமுறை[2]யின் தோற்றம் இப்படித்தான் இருந்தது. தனிப்பட்ட காமத்தின் விளைவாய் ஏற்பட்டதல்ல அது; அத்துடன் அதற்கு எவ்வித சம்பந்தமும் கிடையவே கிடையாது. இயற்கையான நிலைமைகளை அடிப்படையாகக் கொள்ளாமல் பொருளாதார நிலைமைகளை—அதாவது ஆதிகால இயற்கையாக வளர்ந்த பொதுச் சொத்தின் மீது தனியுடைமை வெற்றி பெற்றிருந்த நிலைமைகளை அடிப்படையாகக் கொண்டு எழுந்த முதல் குடும்ப வடிவம் அது. குடும்பத்தில் ஆணின் ஆட்சி, தனதே எனக்கூடிய குழந்தைகளைப் பெறுவது, தனது செல்வத்துக்கு வாரிசாக வர விதியுள்ளவர்களைப் பெறுவது".

"வரலாற்றில்[3] தோன்றுகிற முதல் வர்க்க விரோதம் ஒரு தார மணத்தில் ஆணுக்கும் பெண்ணுக்கும் இடையே வளர்வதோடு ஒன்றுபடுகிறது. முதல் வர்க்க ஒடுக்கு முறையோ பெண்பாலை ஆண் பால் ஒடுக்கும் ஒடுக்கு முறையோடு ஒன்றுபடுகிறது".

ஏங்கல்ஸின் இக்கூற்றுக்கள் தமிழ் நாட்டிற்கும் பொருந்துவதாகும். அன்பின் ஐந்திணைப் எனக் காதலைப் போற்றிப் புகழும் இலக்கியங்கள் நிறைந்த தமிழ் நாட்டில் ஆண் பெண் ஆகிய இருவரின் உணர்ச்சிகளையும் மதியாது. சொத்துரிமையைப் பாதுகாக்கும் குறுகிய நோக்கில் அமைந்த திருமணங்களும் நடைபெற்றுள்ளன; நடைபெற்றும் வருகின்றன.

எங்கல்ஸின் கூற்றுக்கள் தமிழ்நாட்டு மணமுறைகளுக்கும் பொருந்தும் எனக் காட்டும் சான்றுகளை தமிழ் நாட்டுப் பாடல் இலக்கியத்தில் காணலாம். அவற்றுள் சிலவற்றை எடுத்துக் காட்டுவதே இக்கட்டுரையின் நோக்கமாகும்.

சொத்துரிமைக்காக வயதுவந்த இளைஞனுக்கு இளஞ் சிறுமியைத் திருமணம் செய்து வைக்கும் வழக்கத்தினைக் கூறும் [4]"சின்னநாடான் கதை" என்னும் நாடோடிக்கதைப் பாடலை முதலில் காண்போம்.

குமாரசாமி என்ற நாடார் குலத்தைச் சார்ந்த இளைஞனுக்கு, சின்னணைஞ்சி என்ற பெயருடைய இரண்டு வயதே நிரம்பிய அவனுடைய அத்தை மகளைத் திருமணம் செய்து வைக்கின்றனர். குடும்பச் சொத்து வேறு யாருக்கும் சென்று விடக்கூடாது என்ற எண்ணம்தான் இதற்குக்காரணம்.

இளைஞனை குமாரசாமியோ ஐயம்குட்டி என்ற நாவித குலத்தைச் சார்ந்த பெண்ணைக் காதலித்து அவளோடு வாழ்ந்து வந்தான். இதனை அவனுடைய பெற்றோரும் உறவினரும் நன்ருக அறிந்திருந்தும் அவனைக் கண்டிக்கவில்லை. இது போன்று சிறுமியைத் திருமணம் செய்து கொள்ளும் இளைஞர்கள் தாங்கள் மணம் புரிந்து கொண்ட சிறுமி, பருவம் அடையும் வரை தங்கள் குலத்தைவிடத் தாழ்ந்த குலத்துப் பெண்களுடனே அன்றிப் பொது மகளிருடனே தொடர்பு கொண்டிருந்ததைச் சமுதாயம் அனுமதித்தது.

ஆனல் குமாரசாமியோ அந்த நாவிதப் பெண்ணை மனமாற நேசித்தான். பல ஆண்டுகள் கழித்து அவனுடைய மனைவி பருவமடைந்தாள். அவளுடன் சேர்ந்து வாழ வரும்படி அவனை அழைத்தனர். நாவிதப் பெண்ணின் மீது உண்மையாகவே அன்பு கொண்டிருந்த குமாரசாமி வர மறுத்தான். பலமுறை அழைத்தும் வர மறுத்த அவனை, அவனுடைய தந்தையே கொலை செய்து விடுகிறன்.

சுயசாதி மனைவி மூலம் அன்றி, பிறசாதிப் பெண்ணுக்குப் பிறக்கும் குழந்தைகளுக்குச் சொத்துரிமை கிடைத்துவிடக்கூடாது என்ற நிலப்பிரபுத்துவ சமுதாயக் கோட்பாட்டினைக் காப்பாற்ற இங்குத் தந்தையே மகனைக் கொலை செய்து விடுகிறன்.

வயது வந்த பருவப் பெண்ணுக்குச் சிறுவனைத் திருமணம் செய்து வைக்கும் வழக்கத்தினை ஒரு நாடோடிப் பாடல் நமக்கு அறிவிக்கின்றது.

பருவமெய்தி ஏழு ஆண்டுகள் ஆன இளம்பெண் ஒருத்தி செல்லசாமி என்னும் இளைஞன் மேல் காதல் கொண்டிருந்தாள். ஆனல் அவள் பெற்றோர்கள் அவள் காதலைப் பொருட்படுத்தாது, சொத்துரிமைக்காகச் சிறு பையனுக்கு திருமணம் செய்துவைத்து விட்டனர். இப்படிச் சிறுவனுக்குத் திருமணம் செய்து வைக்கப்பட்ட அந்தப் பெண்ணின் உள்ளக் குமுறல் ஒரு கவிதையாக உருவெடுக்கிறது.

[5] இடை சிறுத்து மார்படர்ந்து
ஏழு வருசங் குமரிருந்தேன்
சீமையாடுஞ் செல்லச்சாமி
சிறையெடுக்க வாருமையா

பாதையிலே பச்சை வச்சேன்
பாலகனைக் காவல் வச்சேன்
பச்சைக்கு ஆசைப் பட்டுப்
பாலகனுக்கோ கை கொடுத்தேன் (பச்சை—கல்யாண வரிசை)

ஈக்குமுத்தி இடை சிறுத்து
ஏழு வருசம் குமரிருந்தேன்
பாக்கு முத்தி பருவம் தப்பி சிறு
பாலகனுக்கோ கைகொடுத்தேன்.

சொத்துரிமையின் முன்னுல் எல்லா உணர்வுகளும் வலுவிழந்து மதிப்பற்றுப் போவதனை இப்பாடல் உணர்த்துகிறது.

வறுமையின் கொடுமையாலோ அல்லது பணத்தாசையாலோ வாழ்வின் எல்லையில் நிற்கும் கிழவனுக்கு இளமைத் துடிப்பு நிரம்பிய பெண்ணைத் திருமணம் செய்து வைக்கும் பழக்கம் நாம் அறிந்ததே.

தான் காதலித்த இளஞனை மணம் புரிய முடியாது பெற்றோரின் கட்டாயத்தால் வயோதிகனைத் திருமணம் செய்து கொண்ட பெண் ஒருத்தியின் புலம்பலாக ஒரு நாடோடிப் பாடல் வழங்குகிறது.

[6] நாணலுத் தட்டைபோல
நரைச்ச கிழவனுக்கோ
கோவப் பழம்போலக்
குமரி வந்த வாச்சனல்லே.

செம்புல சிலை எழுதி
சிவத்தப் பிள்ளை பேரெழுதி
வம்புல தாலிகட்டி
வாழுறது எந்தவிதம்?

யானை அணைஞ்ச கையி
அருச்சுனரைத் தொட்டகையி
பூனையை அணையச் சொல்லி புள்ளி
போட்டானே எந்தலையில்.

தான் காதலித்த இளைஞனையும் தான் மணந்து கொண்ட கிழவனையும் ஒப்பிட்டுப் பார்க்கும் இந்தப் பெண், கிழவனுக்கு மனைவியாகும்படி நேரிட்ட தன் தலைவிதியினை நொந்து கொள்கிறாள். தலைவிதித் தத்துவத்திடம் சரண் புகுவதைவிட அவளால் வேறு என்னதான் செய்ய முடியும்?

இனித் தற்பொழுது வழக்கில் இல்லாத ஆண் பெண் உறவுமுறை பற்றிய செய்தியினைக் குறிப்பால் உணர்த்தும் நாடோடிப் பாடல் ஒன்றினைக் காண்போம்.

நிலவுடைமைச் சமுதாய அமைப்பில் குடும்பத்தின் தலைமைப் பதவி பெரும்பாலும் ஆடவரிடையே இருக்கும். இதனைத் ''தந்தைத் தலைமைக் குடும்பம்'' (Patriarchal or father right family) என்று சமுகவியலாளர் கூறுவர். இத்''தந்தைத் தலைமைக் குடும்பத்தில்'' தந்தைக்கே குடும்பச் சொத்துக்களின் மீது முழு ஆதிக்கம் உண்டு. அவனது பிள்ளைகள் வாலிபர்களாக இருந்தாலும் குடும்பச் சொத்தில் அவர்களுக்கு அதிகாரம் கிடையாது.

சில சாதியினரில் இந்தக் குடும்பத்தின் தலைவன் தனது மருமகளுடன் உடல் உறவு வைத்துக்கொள்ள அனுமதிக்கப்படுவான். இது ஒரு குற்றமாகக் கருதப்படவில்லை. பெண்ணையும் ஒரு சொத்தாகக் கருதிய இழிநிலையே இதற்குக் காரணமாகும்.

இதனைச் சேலம் மாவட்டத்தில் வழங்கும் நாடோடிப் பாடல் ஒன்றின் மூலம் அறிகின்றோம். திருமணமான பெண் ஒருத்தி தண்ணீர் எடுக்கச் செல்கிறாள். நீர் நிலையருகில் தன் பழைய காதலனைச் சந்திக்கும் அவள், தன் வீட்டிற்கு வரும்படி அழைக்கிறாள். அவனோ வீடும் தெரியாது, வாசலும் தெறியாது என்கிறான். அதற்கு அவள் —

ஒருபத்தாஞ் செட்டி வீட்டோரம்
ரெண்டுதென்னம் புள்ளை அடையாளம்
அதுக்கடியில் உட்காந்திரு நாவாரே

என்று கூறிவிட்டு வீட்டிற்கு வந்து விடுகிறாள். அவள் கூறிய இடத்திற்குக் காதலனும் வந்து விடுகிறான். ஆனால் அவளுக்கோ வீட்டை விட்டு வெளியே வர சூழ்நிலை இடம் கொடுக்கவில்லை. தான் வரமுடியாத நிலையினைத் தன் காதலனுக்கு உணர்த்தக் குழந்தையைத் தாலாட்டுவது போல்,

[7] பாலும் அடுப்பிலேதான்
பாலகனும் தொட்டிலிலே
பாலகனைப் பெத்தெடுத்த
பாட்டனாரும் கட்டிலிலே —

என்று பாடித் தெரிவிக்கிறாள்.

இங்குத் தொட்டிலிலே கிடக்கும் பாலகனைப் பெற்றெடுத்தவராகக் கட்டிலிலே படுத்திருக்கும் பாட்டனர் குறிப்பிடப்படுகிறர். இப்பாடலைக் குறித்துத் தமிழக "நாட்டுப் பண்பாட்டியல்" ஆராய்ச்சியாளரான பேராசிரியர் திரு. நா. வானமாமலை அவர்கள் தமது "தமிழர் நாட்டுப் பாடல்கள்" என்ற நூலில் பின் வருமாறு குறிப்பிடுகின்றார்.

[7அ] "பாலகனைப் பெத்தெடுத்த பாட்டனுரும் கட்டிலிலே"—இந்த அடியில் ஒரு சமூக உண்மை பொதிந்திருக்கிறது. கொங்கு நாட்டில் இரண்டு தலைமுறைக்கு முன்னர் வரையிலும் தன் வீட்டுக்கு வரக்கூடிய மருமகளுக்கு மாமனுர்தான் கணவனுக இருப்பான். கோயில் குளங்களுக்கோ ஊர் சேதிகளுக்கோ போவதானுலும் மாமனுரும் மருமகளும்தான் சேர்ந்து போவார்கள். இது சமூகத்தின் முன்னல் இழிவாகக் கருதப்பட்டதில்லை. ஒரு கௌரவமாகவே கருதப்பட்டு வந்தது. பொதுவாகக் கொங்கு வேளாளர் குடும்பங்களில் தந்தையை அண்ணன் என்றும் பாட்டனுரை அப்பா என்றும் இந்தத் தலைமுறையில் கூடக் கூப்பிட்டு வருவது இதற்கு ஒரு சான்ருக அமையலாம்".

இனி, பல தார மணம் பற்றிய பாடல்கள் சிலவற்றினைக் காண்போம். பல தார மணம்(Polygyny)என்பது ஒருவன் ஒன்றுக்கு மேற்பட்ட பெண்களைத் திருமணம் செய்து மனைவியாக ஏற்றுக்கொள்வதாகும். (திருமணம் செய்து கொள்ளாது, காமக் கிழத்தியராகக் கொண்டிருந்தால் அது பலதார மணம் ஆகாது.) இம்மண முறையினைக் குறித்து, பாஸ்கல் கிஸ்பர்ட் என்ற சமூகவியல் பேராசிரியர் கூறுவதாவது:—

[8] "அதிகமான மனைவிமார்களை மணக்கும் திறம் பெற்ற செல்வரிடம்தான் இது அதிகமாகக் காணப்படுகிறது. பயிரிடல், வியாபாரம் போன்ற அலுவல்களில் பெண்களும் ஈடுபடக்கூடிய சமூகமாயிருப்பின், அங்கும் பெண் பொருளாதார வசதிகளை அதிகரிக்கச் செய்யும் சொத்து என மதிக்கப் பெறுகிறள். அத்தகைய சமூகங்களில் பொருளாதார அனுகூலத்தை உத்தேசித்துப் பல தார மணம் கைக்கொள்ளப் படுகிறது. ஆனல் இங்குங்கூடச் செல்வனுன கணவன்தான் பல மனைவிகளை உடையோனுய் இருக்க முடியும். தனது செல்வத்தை முதலீடு செய்யவும், பறைசாற்றவும் அதன் மூலம் சமூகத்தில் தனது அந்தஸ்தையும் அதிகாரத்தையும் பெருக்கிக் கொள்ளவுந்தான் மனிதன் பல மனைவிகளை அடைய விழைகிறன்",

"இத்தகைய சமூகங்களில் பெண்களின் அந்தஸ்து அவ்வளவு உயர்ந்ததாக இல்லை. ஏனெனில் மாடு போன்ற ஏனைய பொருட்களைப் போலவே பெண்களும் சொத்தாக ஆடவனுல் மதிக்கப்படுவதால் அவர்களின் சுயநலத்திற்கும் புகழிற்கும் உதவக் கூடிய சாதனமாகப் பெண்கள் மதிக்கப்படுகின்றனர்".

மனைவி மலடியாக இருப்பாளேயானுல், பிள்ளை வேண்டும் என்ற ஆர்வத்தினுல் உந்தப்பட்டு தலைவன் பிறிதொரு மனைவியை ஏற்கக் கூடும். ஆகவே மகவூக்கத்தினுலும் கூடப் பலதார மனம் தோன்றக்கூடும்.

இவ்வாறு ஆடவர்கள் முதல் மனைவி இருக்கும் போது மறுமணம் செய்து கொள்வதால் நேரடியாகப் பாதிக்கப்படும் முதல் மனைவியின் ஆத்திரத்தையும், துயரத்தையும் புலப்படுத்தும் பாடல்கள் பல உள்ளன. தான் கருவுற்றிருக்கும் போதே ஒரு பெண்ணைத் திருமணம் செய்து கொண்ட தனது கணவனை,

[9] பத்துமாசம் சுமசுமக்க பரிசுதந்த நேசமைய்யா
என்னை விட்டுவிட்டு
இளையதாரம் கட்டினயே
போறவழியே உன்னைப்
பூநாகம் தீண்டாதோ?

என்று ஆத்திரத்தோடு திட்டுகிறாள் ஒரு பெண்.

மற்றொரு பெண் தன் கணவனின் இரண்டாம் மனைவியைத் தன்மனம் குளிரத் திட்டி தன் ஆத்திரத்தைத் தீர்த்துக் கொள்கிறாள்.

[10] தங்கக் கதவசைய
தலைவாசல் வேம்பசைய
வயிரக்கல்லு மின்னலுல
வந்துநிக்கா சக்களத்தி

சக்களத்தி சாவாளோ
சாமம்போல வேவாளோ
ஈருவலிக் குச்சிபோல
இடுப்பொடிந்த சக்களத்தி
நல்லபாம்புக் குட்டிபோல
வல்லவரைக் கைபோட்டா......

திண்டுக்கல்லு மூலையிலே
திண்ணுபேட்டேன் கரும்புச்சக்கை
சக்கை திங்க வந்தாளோ
சாரங்கெட்ட சக்களத்தி

அடிக்கணும் குளிர்காய்ச்சல்
ஆறுமாசம் ஒருவருடம்
எடுக்கணும் பாடைகட்டி
என்மனசு பாலாக

(சக்களத்தி — சகக்கிழத்தி என்பதன் திரிபு.
ஈருவலிக்குச்சி — துடைப்பக் குச்சி)

தன்னைப் புறக்கணித்து தன் கணவன் வேறொரு பெண்ணைத் திருமணம் செய்து கொண்டதற்கு உண்மையான காரணம் பொருளாதார சமத்துவமற்ற நிலையும் பெண்ணுக்கு உரிமையில்லா நிலையும்தான் என்பதனை உணர இயலா நிலையில் உள்ள இந்தக் கிராமத்துப் பெண், தனது சகக்கிழத்தியைத் திட்டுகிறாள்,

பலதார மணம் போக, ஆடவர்கள் தொழில் முறைப்பரத்தையருடனே அன்றிப் பிறபெண்களுடனே உறவு கொண்டிருப்பதைக் குறித்தும், திருமணமான பெண்கள், பிற ஆடவர்களோடு இரகசியமாக உறவு கொண்டிருப்பதைக் குறித்தும் பல நாடோடிப் பாடல்கள் வழங்கி வருகின்றன. சமூகத்தில் நடைபெறும் இவ்வொழுக்கக் குறைபாட்டினை இப்பாடல்கள் நமக்கு எடுத்துக் கூறுகின்றன.

இப்பாடல்களைக் கேட்டதும் சில சுத்த இலக்கியவாதிகள் முகம் சுளிக்கின்றனர். ஆபாசம் என்று இப்பாடல்களைப் பற்றி ஒரே வரியில் விமர்சனம் செய்து விடுகின்றனர். ஆனால் இப்படிப்பட்ட பாடல்கள் தோன்றக் காரணம் என்ன என்பதனை ஆராயத் தவறிவிடுகின்றனர்.

சொத்துரிமை முறையால் கிழவனைத் திருமணம் செய்துகொண்ட குமரிகள் இளம் வயதிலேயே விதவைகளாகி வாழ்வதும், ஆண் பெண் ஆகிய இரு பாலாரின் உணர்வுகளையும் கருத்தில் கொள்ளாது, சொத்துரிமை ஒன்றையே நோக்கமாகக் கொண்டு பெற்றோர்கள் பொருந்தா மணங்களை நடத்தி வைப்பதும், பெண்ணை மதியாது அவளையும் ஒரு சொத்தாக அல்லது பணம் கொண்டு வரும் ஒரு கருவியாகக் கருதுவதும், சமுதாயத்தில் பொருளாதார ஏற்றத் தாழ்வுகள் மிகப் பெரிய அளவில் நிலவுவதும், இத்தகைய ஒழுக்கக் கேடுகள் வளரத் துணை புரிகின்றன. **இக்குறைபாடுகள் நீங்காதவரை எங்கல்ஸ் கூறியதுபோல ஒரு தார மணமுறையின் துணைப் பொருளான சோரநாயக முறையும் பரத்தமையும் நின்று நிலவும்.**

இதுவரை நாம் பார்த்த நாடோடிப் பாடல்கள், திருமண உறவுகளைப் பொருளாதார நிலைமைகளே நிர்ணயிப்பதையும், ஒரு தார முறையானது நடைமுறையில் பெண்களுக்கு மட்டுமே ஆடவர்க்கு இல்லை என்பதனையும் உணர்த்துகின்றன. இவை போன்ற பல சமூக வரலாற்று உண்மைகள் நாடோடிப் பாடல்களில் மிகுதியாகக் காணக்கிடக்கின்றன. அவைகளைச் சேகரித்து ஆராய்வது தமிழகத்தின் சமூக மானிடவியல் (Social Anthropology) பண்பாட்டு மானிடவியல் (Cultural Anthropology) ஆராய்ச்சிகளுக்குப் பெருந்துணை புரியும் என்பதில் ஐயமில்லை.

மேற்கோள்களும், ஆதாரங்களும் :—

1. எங்கலிஸ் — குடும்பம் தனிச்சொத்து அரசு ஆகியவற்றின் தோற்றப் பக்கம்
2. Ibid பக்கம் 147.
3. Ibid பக்கம் 149
4. நா. வானமாமலை — நாட்டுக் கதைப் பாடல்களில் சமூகப் பொருளடக்கம் (இரண்டாவது உலகத்தமிழாராய்ச்சி மாநாட்டு கருத்தரங்கு கட்டுரை)
5. ,, தமிழ் நாட்டுப் பாமரர் பாடல்கள் பக்கம் 124
6. ,, தமிழர் நாட்டுப் பாடல்கள் பக்கம் 350
7. ,, ... பக்கம் 178
7அ ,, ... பக்கம் 178
8. பாஸ்கல் கிஸ்பர்ட் எஸ் ஜே. சமூகவியலின் அடிப்படைக் கோட்பாடுகள், பக்கம் 109
9. நா. வானமாமலை — தமிழர் நாட்டுப் பாடல்கள் பக்கம் 375
10. ,, — — பக்கம் 377, 78

ஒரு பிராஃமி எழுத்துச் சாசனம்

மயிலை. சீனி. வேங்கடசாமி

பாரத தேசத்திலே இரண்டாயிரம் ஆண்டுகளுக்கு முன்னே பிராஃமி எழுத்துகள் வழக்கத்தில் இருந்தன. தமிழ்நாட்டிலும் பிராஃமி எழுத்துக்கள் அக்காலத்தில் வழங்கி வந்தன. பாரத தேசத்தை யரசாண்ட அசோக சக்கரவர்த்தி காலத்தில், கி. மு. மூன்றும் நூற்றாண்டில் பிராஃமி எழுத்துகள் தமிழ் நாட்டில் புகுந்தன. கடைச் சங்க காலத்தில் (அசோக சக்கரவர்த்தியின் ஆட்சிச் காலத்தில்) பௌத்த பிக்குகள் பிராஃமி எழுத்தைத் தமிழ்நாட்டில் புகுத்தினார்கள். சில நூற்றாண்டு வரையில் பிராஃமி எழுத்து தமிழ்நாட்டில் வழங்கி வந்தது. பிறகு அவ்வெழுத்து வட்டெழுத்தாக மாறுதலடைந்து கி. பி. பத்தாம் நூற்றாண்டு வரையில் வழங்கி வந்தது கி. பி. பத்தாம் நூற்றாண்டுக்குப் பிறகு வட்டெழுத்து மறைந்து இப்போது வழங்கப் படுகிற கிரந்த எழுத்து தோன்றியது.

இரண்டாயிரம் ஆண்டுகளுக்கு முன்னே கற்பாறைகளில் எழுதப்பட்ட பிராஃமி எழுத்துச் சாசனங்கள் தமிழ்நாட்டிலே மலைப்பாறைகளில் ஆங்காங்கே காணப் படுகின்றன. அவ்வாறு காணப்படுகிற பிராஃமி எழுத்துச் சாசனம் ஒன்றை இங்கு ஆராய்வோம்.

திருநெல்வேலி நகரத்துக்கு அடுத்துள்ள பாளையங்கோட்டைக்கு வடகிழக்கே பத்துமைல் அளவில் இருக்கிற மருகால்தலை என்னுங் கிராமத்தில் இந்தப் பிராஃமி எழுத்துச் சாசனம் இருக்கிறது. இந்தக் கிராமத்தில் உள்ள பூலுடையார் மலை என்னும் குன்றில் சில சிறு கோயில்கள் இருக்கின்றன இக்கோயில்கள் பிற்காலத்தவை. இந்தமலையில் ஒரு இடத்தில் இயற்கையாக அமைந்துள்ள குகை ஒன்று இருக்கிறது இந்தக் குகையில் தரையில் அமைக்கப்பட்ட கற்படுக்கைகள் காணப்படுகின்றன. இந்தக் கற்படுக்கைகள், அக்காலத்தில் இந்த மலைக்குகையில் வசித்த முனிவர்களுக்காக அமைக்கப்பட்டவை. அக்காலத்தில் பௌத்த மதத்துறவிகளும் ஜைனமதத் துறவிகளும் ஊருக்கு அப்பால் மலைகளில் தங்கியிருந்தனர். அந்த முனிவர்களுக்காக குகைகளின் உள்ளே தரையில் கற்படுக்கைகள் அமைக்கப்பட்டன.

நம்முடைய ஆராய்ச்சிக்கு உரிய கற்படுக்கைகளின் மேலே பிற்காலத்திலே எழுதப்பட்ட எழுத்துகளும் இருக்கின்றன. இந்தப் பிற்காலத்து எழுத்துக்களைப்பற்றி இங்கு ஆராய்ச்சி இல்லை. இந்த மலைக்குகையின் வாயிலுக்கு மேற்புறத்தில் பொறிக்கப் பட்டுள்ள பிராஃமி எழுத்துக்கள்தான் இப்போது நம்முடைய ஆராய்ச்சிக்கு உரியன.

இந்தப் பிராஃமி எழுத்துச் சாசனம் பல நூற்றுண்டுகளாக மறக்கப்பட்டு மறைந்து கிடந்தது. திருநெல்வேலி கலெக்டர் ஆபீசைச் சேர்ந்த ஒரு ஆங்கிலேயர் 1906ஆம் ஆண்டு இந்தச் சாசன எழுத்தைத் தற்செயலாகக் கண்டுபிடித்தார். இச் செய்தி ஆர்க்கியாலாஜி இலாகாவுக்கு அறிவிக்கப்பட்டது. பிறகு, இது பற்றிய செய்தி எபிகிராபி (சாசன எழுத்து) இலாகாவின் 1906—07ஆம் ஆண்டு அறிக்கையில் தெரிவிக்கப்பட்டது. (Madras Epigraphy Report 1907, Part II, Para I) இந்தச் சாசனம், 1906ஆம ஆண்டுச் சாசனத் தொகுப்பில் 407ஆம் எண்ணுள்ளதாகப் பதிவு செய்யப் பட்டிருக்கிறது. சாசன எழுத்து இலாகாவைச் சேர்ந்தவர்கள் இந்தத் தமிழ்ச் சாசனத்தைப் பாலி மொழிச் சாசனம் என்று தவருகக் கருதிஞர்கள். எபிகிராபி இலாகாவின் 1907ஆம் ஆண்டு அறிக்கையில் 60ஆம் பக்கத்தில், "அசோகர் சாசன எழுத்துக்களைப் போன்ற எழுத்தில் பாலி மொழியில் இந்தச் சாசனம் எழுதப்பட் பட்டிருக்கிறது" என்று கூறியுள்ளனர்.

இந்தச் சாசன எழுத்துக்கள் பெரியனவாகப் பொறிக்கப்பட்டுள்ளன. ஒரு அடிமுதல் ஒன்றறை அடிவரையில் பெரிய எழுத்தாகக் காணப்படுகின்றன. ஒரே வரியில் பதினேழு எழுத்துக்களைக் கொண்டிருக்கிறது இந்தச் சாசனம் ஆழமாகக் கொத்தப்பட்டுள்ள இந்தப் பிராஃமி எழுத்தின் வரிவடிவம் இது:

இந்தச் சாசனத்தில் இடது புறத்திலிருந்து நான்காவது எழுத்து ஸி என்னும் வட மொழி எழுத்து. மற்றவை எல்லாம் தமிழ் எழுத்துக்கள்.

எபிகிராபி இலாகாவைச் சார்ந்த திரு. H. கிருஷ்ண சாஸ்திரி இந்த எழுத்துக் களைக் கீழ்க்கண்டவாறு படித்தார்*.

வே ண கோ ஸி பா ஞ கு டு பி தா க [ஆ] [ளா] கா ஞா ஞ ன

திரு K. V. சுப்பிரமணிய அய்யர் இந்த எழுத்துக்களை இவ்வாறு படித்தார்†.

வேண் கோஸிபான் குடுபிதா காள காஞ்சணம்

அவர் இதற்கு இவ்வாறு விளக்கங் கூறிஞர்: 'வேண் நாட்டு காஸ்யபன் (அல்லது வேளிர் தலைவன் காஸ்யபன்) கொத்துவித்த சுபமுள்ள (அல்லது கல்லிஞலான) ஆசிரமம்'.

*Proceedings of the First all India Oriental Conference, 1920, P. 333.

†Proceedings and transactions of the Third All India Oriental Conference.

திரு. C. நாராயணராவ் இந்தச் சாசனம் பிராகிருத பாஷையில் எழுதப்பட்டது என்று கருதிக் கொண்டு, முதலில் பிராகிருதமாகவும் பிறகு அதையே சமஸ்கிருதமாகவும் கீழ்க்கண்டவாறு படித்தார்.*

'வேண கோஸிபான குட்டுபிதா காளகாஞ்சநம். (பிராகிருதம்)

'வேணுகி ஸிபான குட்டுபிதா கால காஞ்சனம். (சமஸ்கிருதம்)

பிறகு கீழ்க்கண்டவாறு பொருள் கூறுகிறார்: 'பௌத்த வினயபிடகத்தைச் சார்ந்த (அல்லது, வேணுகீ, வைநயகீ என்னும் பெயரையுடைய) சில்பி குலத்தைச் சார்ந்த ஒரு பெண்மகளால் செய்விக்கப்பட்ட காலகாஞ்சனம்'.

இவர் சாசனத்தில் கூறப்படாததை தம்மனம் போலக் கற்பித்துக் கொண்டு பொருத்தமற்றவர்களைக் கூறியுள்ளார். இது, தமிழ்ச் சாசனத்தைப் பிராகிருதபாஷை என்று தவருகக் கருதிக்கொண்டதன் விளைவு. இவர் கூற்றை அறவே ஒதுக்கி விடுவோம்.

திரு. ஐராவதம் மகாதேவன் அவர்கள், இதை இவ்வாறு வாசித்து இவ்வாறு பொருள் காண்கிறார் †

'வேண் காஸிபன் கொடுபித கல் கஞ்சணம்'

'வேள் காஸிபனுல் கொடுக்கப்பட்ட கல் படுக்கை' என்று பொருள் கூறுகிறார்.

திரு T. V. மகாலிங்கம் அவர்கள் இந்தச் சாசனத்தைச் கீழ்க்கண்டபடி படித்துப் பொருள் கூறுகிறார்.‡

'வேண் கோஸிபன் குடுபித கல் கஞ்சணம்'

கஞ்சணம் என்பதைக் கம் + சணம் என்று பிரித்து கம் = கம்மியர் (கம்மாளர்), சணம் + சயனம் (படுக்கை) என்று பொருள் கூறுகிறார். இந்த உறையுள் (அல்லது, படுக்கை, கல்லினுல் அமைக்கப்பட்டு வேண் கோஸிபனுல் தானமாகக் கொடுக்கப்பட்டது என்று இதற்குத்திரண்ட பொருள் கூறுகிறார்.

கடைசி சொல்லைச் கஞ்சணம் என்றும் காஞ்சனம் என்றும் இவர்கள் படித்துள்ளனர். இதன் வாசகம் கஞ்சணம் என்பதே. இச்சொல்லின் பொருள் இன்னதென்று தெரியவில்லை. இது இந்தக் குகையைச் குறிக்கிறது என்பது மட்டும் நிச்சயமாகத் தெரி

*New Indian Antiquary. Vol. 1, P P. 364-65.

†Seminar on Inscriptions 1966. Page 63

‡Early South Indian Palaeography 1969. Page 221—223

கிறது. இனி இந்தச் சாசனத்தில் சரியான வாசகத்தையும் பொருளையும் ஆராய்வோம்.

இவ்வெழுத்துகளில் புள்ளி இடப்பட வேண்டியவை புள்ளியிடப்படாமல் எழுதப் பட்டுள்ளன. இவை

வெ ண கா ஸி ப ன கு டு பி த க ல க ஞ ச ண ம

என்றிருக்கின்றன. புள்ளியிட்டுப் படித்தால் இவ்வாறு அமைகிறது:

வெ ண் கா ஸி ப ன் கு டு பி த கல் க ஞ் ச ண ம்

இந்த எழுத்துக்களைப்பட்டிப்ரொலு பிராஃமி எழுத்து வாய்பாட்டின்படி படிக்க வேண்டும். அதாவது தென்னாட்டுப் பிராஃமி எழுத்துப்படி படிக்கவேண்டும். வடநாட்டுப் பிராஃமி எழுத்துப்படி படித்தால் தவறாகும். திரு. T. V. மாகலிங்கம் அவர்கள் சரியாகவே பட்டிப் ரோலு பிராஃமி எழுத்து வாய்பாட்டின்படி படித்திருக்கிறார்.

முதல் எழுத்தை வெ என்றும் வே என்றும் படிக்கலாம். மேலே சொன்னவர்கள் எல்லோரும் வே என்று படித்து இரண்டு எழுத்துக்களை வேண் என்று படித்துள்ளனர். ஆனால் இதை வெ என்று படிப்பதே சரியெனத் தோன்றுகிறது. சாசனத்தில் காணப்படுகிற பெயர் வெண்காஸிபன் என்பதே; வேண்காஸிபன் அன்று. வேள் + காஸிபன் = வேண்காஸிபன் என்று திரு. மகாலிங்கம் கூறுவது இலக்கணப் பொருத்தமாக இல்லை. வெண்காஸிபன் என்பது சங்க காலத்தில் வழங்கி வந்த பெயர்.

வெண் கண்ணன், வெண் கொற்றன். வெண் பூதன், வெண்பூதி என்னும் பெயர்கள் இரண்டாயிரம் ஆண்டுகளுக்கு முன்னே சங்க காலத்தில் வழங்கிவந்துள்ளன. வெண் பூதன் என்னும் புலவர் குறுந்தொகை 83ஆம் செய்யுளைப் பாடியவர். வெண் பூதியார் குறுந்தொகை 97, 174, 219ஆம் செய்யுட்களைப் பாடினவர். வெண்மணிப் பூதியார் குறுந்தொகை 299ஆம் செய்யுளைப் பாடியவர். வெண் கொற்றனார் குறுந் தொகை 86ஆம் செய்யுளையும் மதுரைக் கணயத்தார் மகன் வெண்ணாகனார் குறுந் தொகை 223ஆம் செய்யுளையும் பாடினார்கள். வெண் கண்ணனார் அகநானூறு 130, 192ஆம் செய்யுட்களைப் பாடினார்.

காசிபன் என்னும் பெயருள்ளவரும் சங்க காலத்தில் இருந்தனர். காசிபன் கீரன் என்னும் புலவர் நற்றிணை 248ஆம் செய்யுளைப் பாடியுள்ளார். இந்தச் சாசனத்தில் வந்துள்ள வெண் காசிபன் என்பவர் சங்க காலத்தில் இருந்தவராதல் வேண்டும்.

சாசனத்தில், வெண் காசிபன் என்னும் சொல்லுக்கு அடுத்த சொல் குடுபித என்பது. இது குடுப்பித்த என்று இருக்க வேண்டும். ப் த் என்னும் ஒற்றெழுத்துக்கள் இச் சாசனத்தைப் பொறித்த சிற்பியினால் விடுபட்டுள்ளன. குடுப்பித்த என்பது கொடுப்பித்த என்று பிற்காலத்தில் வழங்கப்படுகிறது. பழைய சாசனங்களில் குடு என்னும் சொல் காணப்படுகிறது. கொடு என்பது பிற்காலத்து வழக்கு. கல் என்பது பாறை, அல்லது மலை என்னும் பொருள் உள்ள சொல். கஞ்சணம் என்பது என்ன பாஷைச் சொல் என்பது தெரியவில்லை. அதன் நேரான பொருள் இன்னதென்று தெரியவில்லை. இச்சொல் இங்கு இக்குகையைக் குறிக்கிறது என்பதில் ஐயமில்லை.

இந்தப் பிராஃமி எழுத்துச் சாசனத்தின் அமைப்பைக் கொண்டு இது கி. மு. இரண்டாம் நூற்றாண்டில் எழுதப்பட்டது என்று அறிஞர்கள் கருதுகிறார்கள். எனவே இது கடைச் சங்க காலத்தில் எழுதப்பட்ட சாசனம் என்று தெரிகிறது. இது போன்று பிராஃமி எழுத்துச் சாசனங்கள் வேறு பல தமிழ் நாட்டில் ஆங்காங்கே காணப்படுகின்றன.

இந்திய ஆன்மீக வாதம் - ஓர் அறிமுகம்

டாக்டர். தேவி பிரசாத் சட்டோபாத்யாயா

தத்துவ ஞானம் என்பது கருவிலே திருவுடையார்களுக்கு மட்டுமே வாய்க்கக் கூடியது என்ற கட்டுக் கதையை பக்தி பூர்வமாக நம்புகிறவர்கள் நம்மிடையே இருக்கிறார்கள் என்பது உண்மையே. அது போலவே அந்த ஞானம் ஏதோ தெய்வ சம்பந்தம் கொண்டது என்று நம்புகிறவர்களும் நம்மிடையே உள்ளனர். இந்த இரண்டு கற்பனையான கருத்துக்களிலும் உள்ள சமமான பேதைமையை நிர்ணயம் செய்ய முயற்சிப்பது அப்படி ஒன்றும் மிகைபட்ட ஆராய்ச்சி ஆகி விடாது. ஆனால் இந்தியத் தத்துவார்த்த மரபைத் தெளிவாகப் புரிந்து கொள்ள வேண்டுமானால் இந்த இரண்டாவது நம்பிக்கை ஏற்படுத்தியுள்ள தனித் தன்மையான சிரமங்களையும் நாம் கணக்கில் எடுத்துக் கொள்ள வேண்டும். அப்படியே ஒதுக்கித் தள்ளி விடுவது அறிவுடைமையாகாது. ஏனென்றால் இந்தக் கொள்கையிலிருந்துதான் நமது ஆன்மீக — வாதம், ஆதரவையும், அங்கீகாரத்தையும், ஒளியையும் தனது கௌரவத்தையும் பெற்று வந்திருக்கிறது. உண்மையில் ஒரு வகையில் இது எதிர்பார்க்க வேண்டியதே. எல்லாவற்றிற்கும் மேலாக, ஆன்மீக வாதமானது, ஸ்தூலமான இந்த உலகத்தைப் பொய்யென்று சொல்லும் வகையிலும், இங்குள்ள கொடுமைகளும், ஏற்றத் தாழ்வுகளும் கேவலம் பொய்யானவை என்றும் ஒவ்வொரு சந்தர்ப்பத்திலும் கூறி உலக வாழ்க்கையை வெறுக்கும் வகையிலேயே உருவாக்கப் பட்டிருக்கிறது. அப்படி இருக்க ஆன்மீக வாதம் இந்த உலகத்தையே உண்மை என்று எவ்வாறு கொள்ள முடியும்? உடைமையைப் பறித்தவன் பறிகொடுத்தவனிடமும், தூக்கிலிடுபவன் அதில் இடப்படுபவனிடமும் உதவி கேட்பதைப் போலத்தான் இதுவும் என்று நாம் நினைக்கலாம்.

இவ்வாறாக ஆன்மீக வாதம் அடுத்த உலகத்தையே சார வேண்டியதாயிற்று. 'அடுத்த உலகம்' என்ற அற்புதத்தைத் தவிர வேறொன்றும் இம்மையை, இவ்வுலகத்தைக் குறைத்துக் காட்ட முடியவில்லை[1]

ஆன்மீக வாதம் தனது பிறப்பைத் தெய்வீகத்தோடு சம்பந்தப் படுத்தி உரிமை கொண்டாடுவது உண்மையில் ஒரு திட்டத்தை உள்ளடக்கியதுதான். இத்தகையதொரு திட்டம் அதனுடைய ஆரோக்கியமற்றதும், புனிதமற்றதுமான அதனது உண்மையான பிறப்பின் ரகசியத்தை மூடி மறைக்கவே தேவைப்பட்டது இதை நாம் பார்க்கப் போகிறோம்.

பெட்டில் பிணம் மறைத்து வைக்கப்பட்டிருக்கிறது. அதைத் திறந்து பார்க்குமுன் அந்தப் பெட்டியையே நாம் சற்று நெருங்கிப் பார்க்கலாம். அதாவது இந்த ஆன்மீக வாதம் தெய்வ அங்கீகாரம் பெற்றது என்று தொடர்ந்து சொல்லப் படும் கட்டுக் கதையின் உண்மையான தன்மை என்ன என்பதைப் பார்ப்போம்.

அறிஞர்களிடையேயும், அவ்வட்டத்திற்கு அப்பாற்பட்டும், மிகுந்த பிரபல மான இடத்தைப் பெற்றிருக்கும் ஆன்மீக தத்துவமானது பொதுவில் 'வேதாந்தம்' என்றே அழைக்கப்படுகிறது, ஆனல் இன்னும் சரியாகச் சொல்ல வேண்டுமானுல் அது 'அத்வைத வேதாந்தம்' எனப்படும். அதனுடைய அடிப்படைக் கருத்து 'ஆன்மா' எனப்படும். சுத்த உணர்வே உண்மையானது, அதுவே பிரம்மம், ஸ்தூல மான இந்தப் புற உலகம் உண்மையில் உண்மையல்ல என்பதே. இந்தத் தத்துவத்தின் தலைசிறந்த பிரதிநிதியான சங்கரர் இதற்குத் தரக்கூடிய அடிப்படைச் சான்று. உப நிஷதங்களில் தாளுகவே வெளிப்படுத்தப்படுவது என்பதுதான். தாஸ்குப்தா சங்கரரது கொள்கையைப் பின்வருமாறு தொகுத்துச் சொல்கிருர்

> " சுயேச்சையான வேதாந்தக் கொள்கையைச் சங்கரர் விளக்கும் முறை, வேதாந்தம் தர்க்க ரீதியான அப்பாலைத் தத்துவத்தை உண்டாக்கியது, எல்லா வகையிலும் முழுமையானது என்று விளக்கும் வகையில் இல்லை. பிரம்மமே ஆன்மா என்றும், அது ஒன்றே உண்மை என்றும் எல்லா உபநிஷத நூல்களும் ஒப்புக்கொள்கின்றன என்பதை விளக்கும் வகையிலே அவரது முறை அமைந்திருக்கிறது ..... தர்க்கவாதம் என்பது சங்கரரைப் பொறுத்த மட்டில் முதலிடத்தைப் பெறவில்லை ... அதன் மதிப்பு இரண்டாம் பட்சமானதே; உபநிஷதங்களின் உண்மையான பொருளை அறிந்து கொள்ள உதவிற்று என்ற வகையில் மட்டுமே அதற்கு மதிப்பு........ சங்கரருடைய கொள்கையை பொறுத்த மட்டில் வே தா ந் த ம் முழுக்க முழுக்கத் தர்க்க ரீதியான அப்பாலைத் தத்துவம் என்ற கருத்து அவருக்கு உடன்பாடல்ல. ஏனெனில் அவரது கொள்கையின் உண்மையானது அதனுடைய தர்க்க ரீதியான தன்மையைப் பொறுத்ததல்ல. உபநிஷதங்களின் அங்கீகாரத்தையே அது சார்ந்திருக்கிறது. " [2]

உபநிஷதங்களில் எல்லாவற்றிலும், குறிப்பிட்டதொரு தத்துவ நோக்கே தர்க்க நீதியாகச் சொல்லப் பட்டிருக்கிறது என்று கொள்ள, இந்நூல்களின் மேல் அதீதமானதொரு பக்தியே தேவைப்படுகிறது என்பது உண்மைதான்.

"உப நிஷதங்கள் ஒரு குறிப்பிட்ட கொள்கையை உபதேசிக்கவில்லை, பல கொள்கைகளை உபதேசிக்கின்றன என்ற கருத்து, அவைகள் ரிக்வேத ஸம்ஹிதைகள்

போலவே தொகை நூல்கள் என்ற உண்மையிலிருந்து எழுந்திருக்கலாம்" என்று பண்டர்கார் கூறுகிறுர்.[3]

"உபநிஷதங்களை மேலோட்டமாக ஆராய்ந்து பார்த்தாலும் சரி, அல்லது மிக ஆழ்ந்து ஆராய்ந்தாலும் சரி நாம் பெறக்கூடிய திடமான முடிவு, அவைகள் எல்லாம் ஒரே அடிப்படையைக் கொண்டவை அல்ல என்பது தான்...... பல தரப்பட்ட உப நிஷதங்களிலும் ஸ்தாபிக்கப்பட்டுள்ள, பலதரப்பட்ட கொள்கைகளும் பல்வேறு ஆசிரியர்களால் செய்யப்பட்டன என்பது மட்டுமல்ல. ஒரு குறிப்பிட்ட உபநிஷதத்தின் ஒவ்வொரு தனிப்பட்ட பிரிவும் ஒவ்வொரு ஆசிரியரைக் கொண்டதாக இருக்கிறது '' என்று திபாத்[4] கூறுகிறுர். எனவே டாய்ஸனின்[5] கருத்துப்போல "எல்லா உபநிஷதங்களுமே ஒரே விஷயத்தை அதாவது பிரம்மத்தையும் ஆன்மாவையும் பற்றியே பேசுகின்றன " என்று கொள்வதில் வெளிப்படையான சிரமம் இருக்கிறது. உபநிஷதங்கள் அந்த விஷயங்களைப் பற்றிச் சொல்லவில்லை என்று நாம் கூறவில்லை. பிரம்மம், ஆன்மா பற்றிய கொள்கை இந்நூல்களில் பிரதான இடத்தைப் பெற்றிருக்கிறது என்பது உண்மையே. என்றுலும் ஒன்றை நாம் நினைவில் வைத்துக் கொள்வது முக்கியம். அதாவது "அவைகளின் உள் அமைப்பு அவைகளில் சொல்லப் பட்டுள்ள விஷயங்கள் பல தரப்பட்ட குணம்சங்கள் கொண்டவை, சேர்க்கையில் கூட்டுக் கலவையானவை என்பதைத் தெரிகின்றது.''[6] ''பலவேறு தரப்பட்ட சிந்தனை நூல்களும் பிரிக்க முடியாதபடி இவற்றில் நெய்யப் பட்டிருக்கின்றன. சொல்லப்பட்டுள்ள உபதேசங்களும் ஒன்றுக்கொன்று முரணற்றவை என்று காட்ட மிகச் சிரமத்தின் பேரிலேயே முடிகிறது"[7]

உபநிஷதங்களில் கண்டுள்ள அப்பாலைத் தத்துவம் (metaphysics) முன் நிலை அப்பாலைத் தத்துவம் (Proto-metaphysics) ஆகியவைகளின் சிந்தனைக் குழப்பங்களுக்கு மத்தியில் நம்மைக் குறிப்பாகக் கவருவது, சங்கரருடைய பெயரோடு இணைத்துக் கூறப்படுவதும் இந்திய ஆன்மீகத் தத்துவத்தின் சிகரமெனக் கருதப்படுவதுமான பிற்காலத்து அத்வைத வேதாந்தத்தின் கருத்துக்களைக் கொண்ட பகுதிகள் தான். தமது தத்துவம் உபநிஷதங்களின் அடிப்படைக் கருத்துக்களிலிருந்து விரிவு படுத்தப் பட்டதே என்று சங்கரரே சொல்லுகிறுர். ஆனுல் சரித்திர ரீதியாக ஆராயும் பொழுது, உபநிஷதங்களின் காலத்திற்கும், சங்கரர் காலத்து அத்வைதிகளுக்கும் இடையே தோன்றிய பல பௌத்தர்களின் நூல்களையும் நாம் கணக்கில் கொண்டாக வேண்டும். அப்பொழுதுதான் இந்தக் கருத்தை நாம் உண்மையென்று ஒப்புக் கொள்ள முடியும். ஏனெனில் பௌத்தர்களது கைவண்ணத்தினுல்தான் உபநிஷதங்களில் தெளிவற்ற முறையில் கூறப்பட்டிருந்த ஆன்மீகக் கருத்துக்கள் தத்துவார்த்த ரீதியான உருவம் பெற்றன. இந்தப் பிந்தைய அத்வைத தத்துவத்தில் எவையெல்லாம் தத்துவ ரீதியாகப் பொருளுடையவையோ அவை எல்லாம், பௌத்தர்களால் ஏற்கனவே கூறப்பட்டவையே.

மஹாயன பௌத்தர்கள், அதாவது பெரிய பாதையைப் பின்பற்றுகிறவர்கள், தமக்குத் தாமே அப்பெயரை வைத்துக் கொண்டார்கள். இவர்கள் ஆரம்ப கால பௌத்தர்களாகிய ஹீனயன பௌத்தர்களுக்கு, அதாவது தாழ்ந்த பாதையைப் பின்பற்றுவோர்க்கு முற்றிலும் மாறுபட்டவர்கள். மஹாயனர்கள், இரண்டு பிரிவாகி இரண்டு தத்துவக் கொள்கைகளை விஸ்தரித்தார்கள். அவையாவன: ''மாத்யமிக''க் கொள்கை, ''யோகாசாரக்'' கொள்கை என்பனவாகும். இவை இரண்டுமே ஆன்மீக வாதத்தை இரண்டு வழிகளில் தாங்கிப் பிடித்தவை. அதாவது சூன்ய வாதம் (சூன்யக் கொள்கை) விஞ்ஞான வாதம் (மனம் மட்டுமே உண்மையென விளக்கும் கொள்கை) என்பன ஆகும்.

சங்கரர், பௌத்தர்களிடம் எல்லா வகையிலும் கடுமையான ஒருதலைப் பட்சமான விரோதம் பாராட்டினார். என்றாலும் அவர்களிடமிருந்து மிகுந்த கருத்துச் செல்வங்களைப் பெற்றுக் கொண்டார் என்பது உண்மை. எனவேதான் அவர் மாறு வேடம் பூண்ட பௌத்தர் (ப்ரச்சன்ன பௌத்தர்) என்று சரியாக அழைக்கப் பட்டார். வேறொரு வகையில் சொல்வதானால், கூர்மையான தத்துவச் சண்டையெதுவும் இத்தகைய கொள்கைக் கடத்தலைத் தடை செய்யவில்லை. ஆனால் இத்தகைய கொள்கைக் கடத்தலுக்கு மஹாயனர்கள் மட்டும் விதிவிலக்கல்ல. உபநிஷத நூல்களிலிருந்துதான் அவர்கள் தமது உலக மறுப்புத் தத்துவத்தின் அடிப்படைக் கருவைப் பெற்றுக் கொண்டார்கள் என்பதில் சந்தேகம் இல்லை. சங்கரருக்கு எப்படி அவர் பௌத்தர்களுக்குக் கடமைப்பட்டிருக்கிறார் என்று ஒப்புக் கொள்வது சிரமமானதோ, அதே போலவே இவ்வுண்மையை ஒப்புக்கொள்ளுவது பௌத்தர்களுக்குச் சிரமமாக இருந்தது. ஏனெனில் உபநிஷதங்கள் பிராமணீய நூல்கள். அவற்றிற்கும் பௌத்தர்களுக்கும் வெளிப்படையாக எவ்விதத் தொடர்பும் இருப்பதற்கில்லை.

இருந்த போதிலும், ஆன்மீகத் தத்துவ வாதிகள் என்ற முறையில் பௌத்தர்களும் கடைசியில் தமது சொந்தக் கொள்கைக்கு ஒரு விதமான தெய்வீக அங்கீகாரத்தையோ, அல்லது முன்னோர் நூல் முடிபையோ சான்று காட்ட வேண்டியதாயிற்று. அவர்களைப் பொறுத்தமட்டில் இது ஒரு தனித்தன்மையான கடினமான பிரச்னையாக இருந்தது. ஏனெனில் அவர்களின் சமய ஸ்தாபகர் வரலாற்றுக் காலத்தில் வாழ்ந்த மனிதர், தன் பக்கத்திருப்பவன் படும் துயரத்தைப் பார்க்கப் பொறாதவர். அதனால் மனம் நெகிழ்ந்து ''மனத்திற்கு ஒரு சாந்தியை உண்டாக்க''[10] ''இந்தத் தற்போதைய வாழ்விலேயும் மனத்தில் உண்டாக்கப்படும் போதை உணர்ச்சிகளைச் சமனப் படுத்துவதன் மூலம்''[11] அந்த சாந்தியை ஏற்படுத்த வேண்டி உபதேசித்த மனிதர். எனவே அவர் உபயோகமற்ற அப்பாலைத் தத்துவம் எதையும் பற்றி விவாதிக்காத அல்லது ஊக்குவிக்காத யதார்த்த வாதியாக இருந்தார்.[12] ஆண்டவனிடம் அவர் நம்பிக்கை வைக்கவில்லை. அவருக்குச் செலுத்துகிற பிரார்த்தனைகளும், வேள்விகளும் மனித குலத்தின் துன்ப துயரங்களுக்கு மாற்றாக ஆக முடியாது என்று அவர் உபதேசித்தார். புத்தர் வற்புறுத்திச் சொன்னதெல்லாம் துன்பத்தைச் சரி

யான முறையில் புரிந்து கொள்வதைப் பற்றியும் அதிலிருந்து விடுதலை பெறுவதைப் பற்றியும்தான். அந்த வழி ஒரு குறிப்பிட்ட ஒழுக்க நெறியைப் பின்பற்றுவதன் மூலம் சாத்தியம் ஆகும். மேலும் மஹாயன பௌத்தர்களின் கொள்கைக்கு நேர் விரோத மான முறையில், சந்தேகத்துக்கு இடமில்லாதபடி புத்தர் அப்பாலைத் தத்துவங்களை வெறுத்துப் பேசியிருந்தது, அவர்களுக்கு மிகவும் விரோதமாக இருந்தது. இந்த நிலை, வரலாற்றின் நினைவிலிருந்து புத்தர் ஒரு வரலாற்று மனிதர் என்ற உண்மை மறைந்து போகும்வரை நீடித்தது.

இத்தகைய சூழ்நிலைகளில், மஹாயனர்கள் தமது ஆன்மீக அப்பாலைத் தத்துவத்திற்கு தெய்வீக அங்கீகாரத்தை—அதுவும் புத்தரின் கொள்கை ரீதியான அங்கீகாரத்தைப் பெறுவது எப்படிச் சாத்தியமாகும்? இயல்பாகவே, வரலாற்று உண்மைகளையும், சமய நூல்களையும் திரித்து மாற்றுவதைத் தவிர அவர்களுக்கு வேறு வழி இருக்கவில்லை.

மஹாயனக் கொள்கையின் உண்மையான தோற்றத்தைப் பற்றி வரலாற்று ரீதியாக இன்னும் ஆராய வேண்டியது இன்றுகூட முக்கியமான விஷயமாகவே இருக் கிறது. ஆனால் பௌத்தர்களின் மரபுப்படி சொல்லப்படுகின்ற ஒன்றை நாம் முழுமை யாக மறுத்துவிட முடியாது. புத்தரின் மறைவுக்குப் பின்னால் நூற்றாண்டுகள் கழித்துப் பழைய மதத்திலிருந்து முதன் முதலில் வெளியேறிய பிக்குகளாகிய மஹாசங்கிகர் கள் எனப்படுவோர்தான் மஹானயத்தின் முன்னோடிகள். அவர்களது மத நூல் களின்படி பார்த்தால் லோகோத்தார புத்தர் என்று அவர்கள் ஏற்படுத்திக் கொண்ட கொள்கையே பிரிவு ஏற்பட்ட இடம் எனலாம். புத்தரை ஒரு வரலாற்று மனிதர் என்று அவர்கள் ஒப்புக்கொள்ளத் தயாராயில்லை. மாறாக, அவர் அமானுஷ்ய சக்தி கொண்டவர் என்றும் உண்மையில் வழிபாட்டுக்குரியவர் என்றும் எண்ணப்பட்டார். மஹாயனர்கள் இந்த உணர்வை மேலும் விரிவாக்கி புத்தரை தெய்வமெனவே ஆக்கும் அளவிற்குக் கொண்டு சென்று விட்டார்கள். புத்தரின் சரித்திர பூர்வமான தன்மையை ஒதுக்கித் தள்ளும் அளவிற்கு மாயங்களும் மூட நம்பிக்கைகளும், மலிந்த புதிய வாழ்க்கை வரலாறுகள் அதற்குத் தகுந்த முறையில் எழுதப்பட வேண்டி தாயிற்று. மஹாவஸ்து என்ற நூலிலும் லலித விஸ்தாரம் என்ற நூலிலும் இவ்வாறு செய்யப்பட்டிருக்கிறது. முதல் நூல் மஹாசங்கிகர்களுடையது. இரண்டாவது அவர்களது கொள்கைக்கு ஒப்ப மஹாயனர்கள் எழுதியது.

இதிலும் இது போன்ற பலவகையிலும் மஹாயனம் ஆரம்ப கால புத்தமதக் கொள்கையிலிருந்து முற்றிலும் மாறுபட்டு விட்டது. இதை ஷீசெட்பர்ஸ்காய்[13] என்ற ஆசிரியர் பின்வருமாறு விவரிக்கிறார். ''கடவுளை நம்பாத, ஆன்மாவை மறுக்கும் தத்துவம் கொண்ட, தனிப்பட்ட மனிதனின் இறுதியான விடுதலையைக் கூறுகிற, வாழ்வை முற்றிலும் துறந்துவிடச் சொல்கிற, பௌத்த சமயத்தின் ஸ்தாபகரை நினைவு கூறும் அளவில் எளிமையான வழிபாடு மட்டுமே கொண்ட ஒரு எளிமையான

மதம், எப்படிப் பிற்காலத்தில், மகத்தான ஆலயங்கள் கொண்டதாக, அதீத ஆண்டவனைக் கொண்டதாக, அதீத பக்தியை அடிப்படையாகக் கொண்டதாக, மிகப்பெரும் அளவில் சடங்கும் ஆசாரமும் கொண்டதாக, எல்லா ஜீவப் பிராணிகளுக்கும் பூரண விடுதலையை வேட்கின்ற லட்சியத்தைக் கொண்டதாக, அத்தகைய விடுதலையையும் புத்தர்கள், போதிசத்வர்களின் கருணையினாலேயே பெற முடியும் என்று கூறுவதாக, அழிவினால் என்றில்லாமல் நிரந்தரமான வாழ்க்கையினால் என்ற கருத்தைக் கூறுவதாக, மாறிற்று என்பது விந்தைக்குரிய விஷயம் மதங்களின் வரலாறு பழமைக்கும் புதுமைக்கும் இடையில் இத்தகையதொரு முழுமையான மாற்றத்தைக் கண்டதில்லை அதுவும் பொதுவான ஒரு ஸ்தாபகரிடமிருந்து தோன்றியவை என்று கூறப்படும் இரு பிரிவுகளுக்கிடையே பார்த்ததில்லை என்று கூறுவது முற்றிலும் பொருத்தமானதே"

புத்தரின் மூலக் கொள்கையோடு தொடர்பு உடையது மஹாயனம் என்று உரிமை கொண்டாட இரண்டு விஷயங்கள் தெளிவாகத் தேவைப்பட்டன. நம்ப முடியாத புராணக் கதைகளை உருவாக்க வேண்டும். சாஸ்திரீய நூல்களை போலியாகத் தயாரித்தாக வேண்டும். மஹாயனர்கள் இரண்டையுமே செய்தார்கள். "மஹாயனம் என்பது புத்தரின் கொள்கையைத் தவிர வேறொன்றும் இல்லை. அது மிகவும் முக்கியத்வம் வாய்ந்ததாகவும், மறை பொருள் கொண்டதாகவும் இருந்ததாலேயே புத்தரால் வெளிப்படுத்தப் படாமல் இருந்தது. இக்காரணத்தினால்தான் பாலி மொழி தத்துவ சாஸ்திர நூல்களில் அது இடம் பெறவில்லை. ஒப்பிட்டுப் பார்க்கும் பொழுது பிரபலமடையாமல் இருந்ததற்கும் அதுவே காரணம்"[14] என்று அவர்கள் கூறினார்கள். ''தேர்ந்தெடுக்கப்பட்ட ஒரு சிலருக்கு மட்டுமே புத்தர் இந்த மேலான உண்மையைப் போதித்திருந்தார். இந்த உண்மை அவரது நிர்வாணத்திற்குப் பிறகு ஐநூறு ஆண்டுகள் கழித்தே வெளியிடப்பட வேண்டும். அதாவது அந்தச் சமயத்தார் எல்லோரும் தாழ்ந்த உண்மையைக் கடைப் பிடித்து ஒழுகிய பின்னரே இந்த மேலான உண்மை பிரசாரம் செய்யப்பட வேண்டும்"[15] என்ற ஒரு வதந்தியையும் அவர்கள் பரப்பினார்கள்.

இந்த ஐநூறு ஆண்டுகள் என்ற கணக்கே வேண்டுமென்றே சொல்லப் பட்டதாகும். ஏனெனில் கிட்டத்தட்ட இந்தக்காலக்கட்டத்திலேதான்-மர்மமாக இருக்கிறது என்றாலும் — மஹாயனக் கொள்கையை ஆதரித்துப் பல்வேறு தத்துவ நூல்கள் வெளிவந்தன. கலப்பான சமஸ்கிருதத்தில் எழுதப் பட்டிருந்த இவை மஹாயன சூத்திரங்கள் என்று அழைக்கப்பட்டன. இவைகளில் மிக முக்கியத்வம் வாய்ந்தவை பிரக்ஞா பராமிதை, சமாதிராஜம், லலங்காவதாரம், ஸத்தர்ம புண்டரீகம் போன்றவையாகும். இவைகள் சூத்திரங்கள் என்றழைக்கப் பட்டாலும் திட்ப நுட்பம் செறிந்தவையாக, நுண்பொருள் கொண்டவையாக உண்மையில் இருக்கவில்லை. செய்யுளிலும் உரைநடையிலும் கலந்து எழுதப்பட்டிருந்தன. முன்நிலைத் தத்துவங்களை கூறுபவையாக (proto — philosophical declaration) இவை இருந்தாலும், இப்பொழுது

பார்க்கு பொழுது அரைகுறையான மர்மம் நிறைந்த மதக்கருத்துகளின் குவியல் களாகவே இவை இருக்கின்றன. இவைகளின் அடிப்படை நோக்கம் புத்தரின் வழிபாட்டை ஏற்படுத்துவதும், அவரைக் கருணையும், போதியும் (ஞானமும்) கொண்ட கடவுளாகவே ஆக்குவதும் ஆகும்; இத்தகைய வழிபாட்டினால் அவருடைய கருணையை வேண்டி அதன் மூலம் சர்வவியாபகமான விடுதலையை அடைவதும் ஆகும். இப்படித்தான் புத்தரின் சொந்தக் கொள்கையான கடவுள் மறுப்புக் கொள்கை முதுகில் குத்துண்டது; மஹாயனம் எல்லாவிதமான மூட நம்பிக்கைகளுக்கும் இருப்பிடமாகத் திகழ ஆரம்பித்தது.

இந்தப் பிற்காலத்தைய நூல்களுக்கு அத்தகைய உயர்ந்த சாஸ்திரீய சம்மதத்தைத் தந்ததால் உண்டான தர்மசங்கடமான உணர்ச்சியைச் சமனப்படுத்த மஹாயன பௌத்தர்கள் இந்நூல்கள் திடுதிப்பென்று வந்து விடவில்லை என்று மனப்பூர்வமாகவே நம்ப ஆரம்பித்தார்கள். நாகர்கள் எனப்படும் காட்டு வாசிகளான பழங்குடி மக்களின் பாதுகாப்பில் அவை இருந்தன என்று கற்பனை செய்யப்பட்டது. மஹாயனத்தில் முதல் பிரசாரகராகிய நாகார்ஜுனர் தம்முடைய பழைய கொள்கையாகிய 'ஸர்வாஸ்தி வாதத்தில்' வெறுப்புற்று ஒரு மாணவ யாத்திரீகராக இமயம் முதல் கடல்கள் வரை அலைந்து திரிந்து கொண்டிருந்தார். அப்பொழுது ஒரு சமயம் இத்தகைய யாத்திரை ஒன்றில் பிரக்ஞா பராமிதை அல்லது சிரேஷ்டமான ஞானத்தை அளிக்கும் நூல் என ஒன்று நாக மக்களிடையே பாதுகாத்து வைக்கப் பட்டிருப்பதை அறிந்தார். "நவீன முறைப்படி இதைச் சொல்வதானால் நாகார்ஜுனர் பிரக்ஞாபராமிதை என்னும் புத்தரின் ரகசிய போதனைகள் அடங்கிய நூலை நாகத்தை இனச்சின்னமாகக் கொண்ட ஒரு இனக்குழுவிடமிருந்து கண்டுபிடித்தார்"[16] நாகார்ஜுனரே இந்த நூல்களின் உண்மையான ஆசிரியரா? அவர் இவற்றைக் கண்டு பிடித்தார் என்ற கட்டுக்கதை இட்டுக் கட்டப்பட்டது அந்த உண்மையை மறைக்கத்தானோ? எப்படி இருந்தாலும் ஒன்று மட்டும் உண்மை. நாகார்ஜுனர் எந்தத் தத்துவக் கொள்கைக்காக தனக்கே உரிய முறையில் போராடி வந்தாரோ அந்தத் தத்துவம் பிரக்ஞாபராமிதையில் "மந்திரச் சொற்களில் அழகாகப் பொதியப்பட்டு, புத்தரின் அங்கீகாரத்தோடு கொள்கை ரீதியாக வழங்கப்பட்டிருக்கிறது".

மஹாயன சூத்திரங்களில் எல்லாவிதமான மதக் கருத்துக்களுக்கும் இடையே ஒரு தீவிரமான முன்நிலை அப்பாலைத் தத்துவத் தன்மை ஊடுருவி நிற்கிறது. இது பெருப்பாலும் உபநிஷதத்திற் காணப்படும் உலக வாழ்வின் ஸ்தூலமான உண்மையான இயல்பைக் குறைத்து காட்டக் கூடிய தன்மையை எதிரொலிக்கும் விதமாக இருக்கிறது. 'ஸம்விருத்தி ஸத்யம்' என்றழைக்கப்படும். அனுபவ ரீதியான, யதார்த்த உண்மையானது நமது உலக வாழ்வைப் பொறுத்த மட்டிலுமே உண்மையானது முழுமையான சிரேஷ்டமான உண்மையல்ல; பரமார்த்தீக சத்யமல்ல. உலகத்தைப் பொய்யெனக் கூறும் இந்தக் கருத்துள்ள மஹாயன சூத்திரங்களிலிருந்து

மா்த்யமிகம், யோகாச்சாரம் என்ற இரண்டு ஆன்மீகக் கொள்கைகள் தோன்றின. அந்த சாஸ்திரீய சம்மதத்தைக் கண்டு பிடிக்க ஆரம்பத்தில் எவ்வளவு கஷ்டப்பட்டிருந்த போதிலும், அவர்கள் அமைத்த பலமான அஸ்திவாரத்தின் மேல் இவ்விரு பிரிவுகளும் எளிதில் தமது கட்டிடத்தை எழுப்பின.

இந்திய ஆன்மீக வாதத்தின் சுருக்கமான வரலாறு இதுதான். உபநிஷதங்களில் இது எளிமையாக இருந்தாலும் தெளிவாக முதலில் வாதிக்கப்பட்டது. பின்னர் மஹாயன சூத்திரங்களில் கொள்கை ரீதியாக எடுத்து வாதிக்கப்பட்டது. மத்யமிகர்களும் அவர்களுக்குப் பின்னுல் யோகாசாரர்களும் இதே ஆன்மீகக் கொள்கைக்கு தர்க்க ரீதியான விவாதங்களை ஏற்படுத்திக் கொடுத்தார்கள். கடைசியாக ஆன்மீக வாதமானது சநாதன பிராமணீய வட்டங்களில் மிகப் பரந்த அளவில் அத்வைதிகளான சங்கரராலும் கௌதபாதராலும் பிரபலப் படுத்தப்பட்டது. இருந்தாலும், ஆன்மீக வாதம் தனது வளர்ச்சியின் ஒவ்வொரு கட்டத்திலும் தெய்வீக அங்கீகாரத்தையோ அல்லது சாஸ்திரீய நூல்களின் முழுமையான ஆதரவையோ பெற்றே ஆக வேண்டி இருந்தது.

ஆன்மீகத் தத்துவங்களிடையே வித்தியாசம் காட்டி, அதிலும் குறிப்பாக மஹாயன பௌத்தர்களுக்கும், அத்வைத வேதாந்திகளிடையேயும் எல்லாவித வித்தியாசங்களையும் நிலைநிறுத்த வேண்டித் தற்கால அறிஞர்கள் பலர் அதிகமான அளவில் எழுதுகிறார்கள். இருந்த போதிலும் தற்காலத்தைய பொருள் முதல்வாதி ஒருவனின் கண்ணோட்டத்தில் இத்தகைய வித்தியாசங்கள் அப்படி ஒன்றும் மகத்தானவை அல்ல. ஆன்மீக வாதிகளிடையே இப்படி அடிக்கடி குடும்பச் சண்டைகள் நிகழ்வது சகஜம்தான். ''மஞ்சள் நிறப்பேயை நம்புகிற ஒருவனுக்கும் பச்சை நிறப்பேயை நம்புகிற ஒருவனுக்கும் இடையே நடைபெறும் தகராறைப் போன்றது, ஆன்மீக வாதிகளிடையே நிலவும் வேறுபாடுகள்"[17] என்று லெனின் எழுதுகிறார். ''ஆயிரம் விதமான நுட்பமான வித்தியாசங்கள் கொண்ட ஆன்மீகத் தத்துவங்கள் இருப்பது சாத்தியமானுல் ஆயிரத்தோராவதாக இன்னொரு புதிய தத்துவத்தைச் சிருஷ்டிப்பதும் சாத்தியமே. ஆயிரத்தோராவது சிறிய தத்துவத்தின் சிருஷ்டி கர்த்தாவுக்குத் தன்னுடைய தத்துவமானது பிற ஆன்மீகத் தத்துவங்களிலிருந்து வித்தியாசப் படுவது பெரிதாகத் தோன்றலாம் என்றுலும் பொருள் முதல் வாதியைப் பொறுத்தமட்டில் இவ்வேறுபாடுகள் எல்லாம முககிய மற்றவையாகும் அவனைப் பொறுத்த மட்டில் சிந்தனைப் போக்குகள் பிரிகின்ற இடமே அவனுக்கு முக்கியம்''[18] என்று லெனின் கூறுகிறார்.

அப்படியானுல் பிரிகின்ற இடம் என்பதுதான் என்ன? இதைத் தெளிவாகப் பார்க்க வேண்டுமானுல் இந்தியத் தத்துவத்தில் மிகப்பழமையான ஆன்மீகக் கருத்துக்களில் — அதாவது உபநிஷதங்களில் தான் பார்க்க வேண்டும். இதைச் செய்வதில் விநோதமானதொரு அனுகூலமும் உண்டு. ஏனெனில் இந்தக் காலகட்டத்தைத்

தான் இந்தியத் தத்துவத்தின் ஆரம்ப நாட்கள் எனலாம், அக்காலத்தைய சிந்தனையாளர்கள் தங்களுடைய கொள்கையின் குழந்தைத் தனமான எண்ணங்களை மூடி மறைத்து அதற்கு மேற்பூச்சு பூசவில்லை. இதற்கு மாறாக, இவை ஆன்மீகக் கொள்கையைத் தீவிரமாக ஆதரிப்பதன் மூலம், அந்தத் தத்துவம் எங்கிருந்து வந்தது, நம்மை எங்கே இட்டுச் செல்கிறது என்று ஓரளவுக்குத் தெளிவாகவே விளங்கிக் கொள்ள உதவுகின்றன.

பிரதானமாகக் கருதப்படும் உபநிஷதங்களில் பிரஹதாரண்யகமும் சாந்தோக்யமும் மிக முக்கியமானவை. இவற்றில் பிரஹதாரண்யகத்தில் யாக்ஞவல்கியர் விவாதித்ததாகக் கூறப்படும் சில பகுதிகள் மிக முக்கியத்துவம் கொண்டவை என்று கருதப்படுகின்றன. எனவே நாம் அவைகளிலிருந்து தொடங்குவோம்.

யாக்ஞவல்கியர் கூறினார்:

"கவனிப்பாயாக! உண்மையிலேயே, பார்க்கப்பட வேண்டியது, உற்றுக் கேட்கப்பட வேண்டியது, சிந்திக்கப்பட வேண்டியது, தியானிக்கப்பட வேண்டியது எதுவோ அதுதான் ஆன்மாவாகும்...... கவனிப்பாயாக! உண்மையிலேயே, அப்படி அதைப் பார்ப்பதாலும், அதை உற்றுக் கேட்பதாலும், அதைச் சிந்தனை செய்வதாலும், இந்த உலகமே நமக்குத் தெரிந்ததாகிறது...".[19]

சாந்தோக்யத்தில், மறுபடியும், பிரஜாபதி—உலகத்தைச் சிருஷ்டித்த பிரஜாபதி அல்லது அவரது தரத்துக்குச் சற்றும் குறைவில்லாத ஒரு பிரஜாபதி—சொல்வதாக இதே போன்றதொரு கூற்று வருகிறது.

> 'ஆன்மா தீமையற்றது, காலமற்றது, இறப்பற்றது, துயரற்றது, பசியற்றது, தாகமற்றது, அதன் வேட்கை சத்தியம் ஆகும். அது சத்தியத்திலிருந்து பிறக்கிறது. ஆன்மாவை ஒவ்வொருவரும் தேட வேண்டும், அதைப் புரிந்து கொள்ள வேட்கை கொள்ள வேண்டும். அப்படி அதைக் கண்டு பிடித்து விட்டவன் எல்லா உலகங்களையும் எல்லா இச்சைகளையும் வசமாக்கியவன் ஆகிறான்'.[20]

அப்படியானால் இந்த ஆன்மாவைப் பற்றிய அறிவு மட்டும் ஏன் இவ்வளவு முக்கியத்துவம் வாய்ந்ததாக கருதப்படுகிறது? பிரஜாபதி இதற்குப் பதில் சொல்ல வேண்டும் என்று எண்ணவில்லை போலும்! இருந்த போதிலும் பிரஹதாரண்யக உபநிஷதத்தில், யாக்ஞவல்கியர் புற உலகத்தையே முற்றிலும் விலக்கிவிட்டு அக உலகத்திலேயே எல்லாம் உண்டு என்று சொல்லி ஆன்மாதான்—எல்லாம் என்று வாதிக்கும் இந்தக் கருத்தை ஆர்வமூட்டும் வகையில் தாங்கிப் பிடித்துப் பின்வருமாறு பேசுகிறார்.

> "கவனிப்பாயாக! உண்மையில், கணவன் மீதுள்ள அன்பு கணவன் மீதுள்ள அன்பு அல்ல; அது ஆன்மாவின் மீதுள்ள அன்பே ஆகும். உண்மையில் மனைவி மீது கொண்ட அன்பு மனைவியின் மீது கொண்ட அன்பு அல்ல.

அது ஆன்மாவின் மீது கொண்ட அன்பே ஆகும்; உண்மையில் மைந்தர்கள் மீதுள்ள அன்பு மைந்தர்கள் மீதுள்ள அன்பு அல்ல; அது ஆன்மாவின் மீதுள்ள அன்பே ஆகும்...... கவனிப்பாயாக! உண்மையிலேயே செல்வத்தின் மீதுள்ள பற்று செல்வத்தின் மீதுள்ள பற்று அல்ல! அது ஆன்மாவின் மீதுள்ள பற்றே ஆகும்....''

இதைப் போலவே எல்லாவற்றையும் பற்றிச் சொல்லிக்கொண்டு சென்று கடைசியில் இவ்வாறு தொகுத்துச் சொல்கிறார். ''கவனிப்பாயாக! எல்லாவற்றையும் நேசிப்பதால் அவை இனியவையாக இல்லை. ஆன்மாவை நேசிப்பதாலேயே அவை இனியவையாய் இருக்கின்றன.''[21]

இது நமக்கு ஒருவிதமான மனோதத்துவமாகவோ அல்லது ஒழுக்க நெறியாகவோ தோன்றக் கூடும். ஆனால் யாக்ஞவல்கியர் வாதிக்கவிரும்பியது அப்பாலைத் தத்துவமாகும். ஆன்மாவானது எல்லாவற்றிற்கும் அடிப்படையாக இருக்கிறது. எனவே ஆன்மாவை அறிந்தவன், எல்லாவற்றையும் அறிந்தவனாவான். மாறாக, ஆன்மாவை விட்டுப் பிறவற்றை அறிந்தவன் எதையுமே அறியாதவன். இதுவே அவர் வாதிக்க விரும்பியது. "ஆன்மாவை விட்டுப் பிறவற்றில் எல்லாம் அறிவுடையவனாக இருந்தாலும் அவனை விட்டு எல்லாமே விலகுகின்றன. பிராமணத் தன்மையும், க்ஷத்திரியத் தன்மையும், உலகங்களும், தேவர்களும், உயிர்களும், இங்குள்ள எல்லாமே ஆன்மாவையன்றிப் பிறிதொன்றுமில்லை."[22] தொடர்ந்து தெளிவற்ற உருவகங்கள் பலவற்றைச் சொல்லி, ஆன்மாவானது எப்படி எல்லாவற்றையும் பற்றிய உண்மை என்றும், எப்படி ஆன்மாவைப் புரிந்து கொள்ளாமல் ஒன்றையும் புரிந்து கொள்ள முடியாது என்பதைப் பற்றியும் அதே போல ஆன்மாவைப் புரிந்து கொள்வதால் மட்டுமே எல்லாவற்றையும் புரிந்து கொள்ள முடியும் என்பதையும் அவர் விளக்கிக் கொண்டு சொல்கிறார். ''முரசு முழங்கப்படுகிறது என்றால், முரசைப் புரிந்து கொள்ளாமல், முரசறைபவனைப் புரிந்து கொள்ளாமல் வெளியீடான முரசொலியை மட்டும் புரிந்து கொள்ள முடியாது.'' இப்படியேதான் சங்கொலியும் யாழ் ஒலியும், வாத்தியங்களிலிருந்து கிளம்பும் ஒலிகள் அந்தந்த வாத்தியங்களிலிருந்து உற்பத்தி ஆவதைப் போலவே இந்த உலகத்திலுள்ள பொருட்கள் எல்லாமே ஒரு வகையில் ஆன்மாவிலிருந்து தான் உற்பத்தி ஆயின என்கிறார் போலும்! ஆனால் எதைப் புரிந்து கொண்டால் இந்த உலகிலுள்ள எல்லாவற்றையும் புரிந்து கொள்ளலாம் என்றாரோ அந்த ஆன்மாவின் தன்மைதான் என்ன? யாக்ஞவல்கியர் அதை மகத்தான உணர்வு (பூதம்) என்றார். அது எல்லா உணர்வுகளின் கூட்டு (விஞ்ஞான கணம்) என்றும் கூறினார். ''இந்த மகத்தான உணர்வு, முடிவற்றது, எல்லையற்றது, உணர்வுகள் எல்லாவற்றின் கூட்டானது".[23] என்கிறார்.

இந்த உணர்வுகளின் கூட்டானது, இறுதியான உண்மை என்ற நிலைக்கு உயர்ந்து விட்டது. நாம் சாதாரண வாழ்க்கையில் அறிவு என்று எதைக் குறிப்பிடுகிறோமோ அந்த அறிவை முற்றிலும் கண்டனம் செய்து விலக்குகின்ற அளவுக்கு அது உயர்ந்து விட்டது.

சாந்தோக்ய உபநிஷதத்தில் நாரதர் சனத்குமாரரை அணுகி இவ்வாறு கூறுகிறார்:

"ஐயா! நான் ரிக், யஜுர், சாம, அதர்வண வேதங்களையும் ஐந்தாவதாக இதிஹாச புராணங்களையும் அறிந்தவன். வேதங்களின் வேதத்தை (இலக்கணங்களை) அறிந்தவன். சிங்கங்களை அடக்கத் தெரிந்தவன். கணிதம், ஆரூடம், கால நிர்ணயம், தர்க்கம், அரசியல், தேவர்களின் சாஸ்திரங்கள், புனித அறிவைப் பற்றிய சாஸ்திரங்கள், பேய்களின் இயல், அரச நீதி ஜோதிடம், விஷஜந்துக்கள் வசியம், நுண் கலைகள் இவைகளும் எனக்குத் தெரியும் ஐயா!".

இந்தப் பட்டியல் முழுமையானது எனலாம். ஏனென்றால் உபநிஷதங்களின் பிற்பகுதிகளில் காணப்படும் விவரப் பட்டியலிலும் இந்த அறிவுத் துறைகள் மட்டுமே குறிப்பிடப் படுகின்றன. இங்கே நாம் கவனிக்க வேண்டியது என்னவென்றால் இவ்வளவு துறைகளிலே அறிவு இருந்தும் நாரதர் ஸனத்குமாரரை உண்மை அறிவு பெற அணுகினார் என்பதே ஆகும். ஸனத் குமாரர் எடுத்த எடுப்பிலேயே சொன்ன வார்த்தை, இந்தத் துறைகளிலுள்ள அறிவெல்லாம் வெறும் பெயர்கள் தானேயன்றி (நாம ஏவ) வேறில்லை என்பதுதான். "ஐயா! பெயரைத் தவிர வேறு ஏதாவது உள்ளதா?" என்று நாரதர் கேட்டார்.

உபநிஷத கால ஆன்மீக வாதிக்குப் பெயரைக் காட்டிலும் முக்கியமானது வேறொன்று உண்டு. அதைப் புரிந்து கொள்ள நாரதருக்கு ஸனத் குமாரர் உதவினார். அதன் மூலம் 'பூமா' எனப்படும் எல்லையற்ற பரம்பொருளைப் புரிந்து கொள்ள உதவினார். இது ஆன்மாவையே இறுதியான உண்மையென்று ஒப்புக்கொள்வதுதான்.

"இந்த மண்ணிலே மக்கள், பசுக்கள் என்றும், குதிரைகள் என்றும், யானைகள், என்றும் தங்கம் என்றும், அடிமைகள் என்றும், மனைவிகள் என்றும், வயல்கள் என்றும், வீடுகள் என்றும், பெரியது என்றும் பலவற்றைச் சொல்கிறார்கள். நான் அப்படிச் சொல்வதில்லை... நான் அப்படிச் சொல்லவில்லை... அது (எல்லையற்றது) உண்மையில் கீழே இருக்கிறது. அது மேலே இருக்கிறது. அது மேற்கில் இருக்கிறது. அது கிழக்கில் இருக்கிறது. அது தெற்கில் இருக்கிறது. அது வடக்கில் இருக்கிறது. உண்மையில அது இந்த உலகமெங்கும் இருக்கிறது... நான் உண்மையில் கீழே இருக்கிறேன். நான் மேலே இருக்கிறேன்... நான் மேற்கே இருக்கிறேன் கிழக்கே இருக்கிறேன்... நான் தெற்கில் இருக்கிறேன்... நான் வடக்கில் இருக்கிறேன்... உண்மையில் நான் இந்த உலகமெங்கும் இருக்கிறேன்... ஆன்மா மேற்கில் இருக்கிறது... ஆன்மா கிழக்கில் இருக்கிறது... ஆன்மா தெற்கில் இருக்கிறது... ஆன்மா வடக்கில் இருக்கிறது... உண்மையில் ஆன்மா இந்த உலகமெங்கும் இருக்கிறது".

தத்துவார்த்த ரீதியான விளக்கமெதையும் நாம் இதிலே பார்க்கவில்லை. இந்தக் கூற்று ஆன்மீக வாதிகள் அழைப்பதைப் போல மர்மமான உள்ளுணர்வு

சொண்டது எனப்படும் முறையிலேயே சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. இருந்த போதிலும் மனித அறிவின் எல்லாப் பிரிவுகளையும், எல்லாவிதமான அறிவு சாதனங்களையும் மறுப்பதோடு மட்டுமின்றி, புற உலகின் யதார்த்தத் தன்மையையுமே மறுக்கக் கூடியதொரு தத்துவப் பார்வை இந்தக் கூற்றில் இருப்பதைப் பார்க்கிறோம். அதனால் இது விஞ்ஞானத்திற்கும், முன்னேற்றத்திற்கும் நிச்சயமானதொரு தடைக்கல்லாக ஆயிற்று. உயர்ந்த ஞானம் என்ற பெயரால் இயற்கையை வெறும் கற்பனை என்ற அளவுக்குக் குறைத்துக் கூறி எல்லாவிதமான அறிவுச் சாதனங்களையுமே உண்மையில் பொருளற்றவை, உபயோகமற்றவை என்று கூறுமளவிற்கு அது ஒரு தத்துவமாகவே வளர முடிந்தது, வளர்ந்து விட்டது என்று பார்க்கிறோம். இயற்கையின் ரசசியங்களை அறிந்து கொள்வதற்கும் அதை வசப்படுத்துவதற்கும் செய்யப்படும் எல்லா முயற்சிகளுக்கும் அது எதிராயிற்று. சுருக்கமாகச் சொல்ல வேண்டுமானால் உயர்ந்த ஞான ஒளி என்பது அதற்கு எதிரானதாக மாறிவிட்டது.

ஒரு வேடிக்கையான விஷயத்தை இங்கே குறிப்பிடலாம். டாய்ஸன் என்னும் அறிஞர் ஆன்மீக வாதத்தின் பேரில் அனுதாபம் கொண்டவர். என்றாலும் அவரே உபநிஷதங்களின் எதிர்மறையான மேற்குறித்த போக்கு குறித்துப் பின்வருமாறு கூறி இருக்கிறார்.

> நாம் சாதாரண வாழ்க்கையில் அறிவு என்று எதைக் குறிப்பிடுகிறோமோ அதிலிருந்து பிரம்மத்தைப் பற்றிய அறிவு முற்றிலும் மாறுபட்டது என்று மிக விரைவிலேயே ஆன்மீக வாதிகள் உணரத் தொடங்கினர், சாந்தோக்யத்தில் வரும் நாரதரைப் போல அறிவுத் துறையின் எல்லாத் துறைகளின் தொடர்பும். அனுபவ ரீதியான விஞ்ஞான அறிவும் இருந்தும்கூட, பிரம்மத்தைப் பற்றிய அறிவைப் பொறுத்தமட்டில், ஒருவன் அறியாமையில் (அவித்யையில்) மூழ்கி இருக்க முடியும். ஆரம்ப காலத்தில் முற்றிலும் எதிர்மறையானதாக இருந்தாலும், இந்தச் சிந்தனையானது நாளா வட்டத்தில் நேர்மறையான குணும்சம் கொண்டதாக மாறிவிட்டது. சோதனை பூர்வமான அறிவெதுவும் பிரம்மத்தை அறிய வழி செய்யாது என்ற வரையில் அது எதிர் மறையானது; அனுபவ அறிவானது பிரம்மத்தை அடைவதற்குத் தடையாக இருக்கிறது என்ற உணர்வை உண்டாக்கிய வகையில் அது நேர்மறையானதாக இருந்தது. 'அவித்யை' என்ற கருத்தானது வெறும் அறியாமை என்ற எதிர்மறையான எண்ணத்திலிருந்து 'பிழைப்பட்ட அறிவு' என்ற நேர்மறையான கருத்தாக வளர்ச்சி பெற்றது. உண்மையில் பிரம்மம் என்ற ஒன்று மட்டுமே உள்ள உலகத்தைப் பன்மையானது எனவும் ஆன்மாவாக இருப்பதை உடம்பு எனவும் காட்டக்கூடிய சோதனைப் பூர்வமான அறிவு அல்லது பிழையான அறிவு வெறும் கற்பனை அல்லது மாயை ஆகும், என்று கூறும் நிலை தோன்றியது. இந்த நிலை குறிப்பிட்டதொரு வளர்ச்சிக்கட்டம் ஆகும். பார்மினேடிஸும் பிளாட்டோவும் கூறிய 'புலனால் அறியப்

படும் உலகம் வெறும் பொய்யானது' என்ற கருத்தில் இந்தக் கொள்கை உள்ளது. காண்ட் அனுபவ யதார்த்தம் என்பது உண்மையில் வெறும் உருவெளித் தோற்றம்தானேயன்றி வேறெல்ல என்று கூறியதன் அடிப் படையும் இதுவே. இந்தியாவில் நிலவிய மிகப் பழைய ஆரம்ப காலச் சிந்தனையின் முற்கூற்றுக்களை ஆராய்ந்து பார்ப்பதும், எப்படி அவித்யை என்ற சொல்லானது அறியாமை என்ற எதிர் மறையான கருத்திலிருந்து, பிழைபட்ட அறிவு என்ற நேர்மறையான கருத்தாக மாறியிருக்கிறது என்று ஆராய்ந்து பார்ப்பதும் உண்மையிலேயே மிகவும் ருசிகரமான விஷயங்கள் தான்"[25]

இவ்வாருக ஆன்மீகக் கொள்கையின் புராதன முற்கூற்றுக்களின்படி, சரியான அறிவைத் தரக்கூடிய சாதனங்கள் என்று நாம் சாதாரணமாகக் கருதும் புலன்களை உண்மையானவை என்று ஒப்புக்கொள்ளக் கூடாது. ஏனென்ருல் அப்படி ஒப்புக்கொண்டால் அதனேடு கூடவே புற உலகத்தையும் உண்மை என்று ஒப்புக் கொள்ளும் ஆபத்து இருக்கிறது. நமது உடம்பும் இதற்கு விதிவிலக்கல்ல. இதனுல் தான் பிற்கால ஆன்மீக வாதிகளிடையே, பிரமாணங்கள் எனப்படும் அறிவைத் தரும் சாதனங்களையே மறுக்கும் கடுமையான தத்துவப் போக்குகள் தோன்றுவது அவசியமாயிற்று. இப்படிச் செய்தவர்களில் முதன்மையானவர் மாத்யமிகக் கொள்கையைப் படைத்தவராகிய நாகார்ஜுனர்தான். இவ்வகையில் மிக்க ஆர்வத்தோடும் தர்க்க சாதுர்யத்தோடும் இவர் எழுதினுர். அவருடைய வாதங்களில் முக்கியமான ஒன்று, அறியும் உணர்ச்சி, அனுமானம போன்றவைகள்,—சுருக்கமாகச் சொல்வதானுல், அறிவதற்கு உபயோகம் ஆகும் புலன்கள் எல்லாமே உண்மையில் பயனற்றவை, நம்பத்தகுந்தவை அல்லது' என்பதாகும், இதற்குப் '**பிரமாண வித்வம்ஸ வாதம்**' என்று பெயர். அதாவது பிரமாணங்களை துவம்ஸம் (அழிக்கும்) செய்யும் வாதம் என்பது பொருள். உலகம் உண்மையானது என்ற கருத்தைத் தகர்க்க இது அவசியமானது. இதை அவர் வெளிப்படையாகவே கூறினுர். அறிவதற்கு உபயோகிக்கப் படும் புலன்களை தவருனவை என்று நிரூபித்து விட்டால், அத்தகைய அறிவினுல் உணரப்படும் பொருள் என ஒன்று இல்லை என்று ஆகிவிடும் அல்லவா? அப்படி ஆகுமானுல் அந்தத் தத்துவ வாதி தடங்கல் ஏதுமில்லாமல், அந்த மர்மமான '**சூன்யதா**' அல்லது வெற்று வெளியைத் தவிர வேறு எல்லாப் பொருள்களும், நாம் சாதாரணமாக உண்மை என ஒப்புக்கொள்ளும் எல்லாப் பொருட்களும் வெறும் கற்பனைக் காட்சிகளே என்று சொல்லி விடலாம் அல்லவா? ஆனுல் ஒன்று மட்டும் உண்மை. இந்த சூன்யம் என்பது என்ன என்று சாதாரணமாக விளங்கிக் கொள்ள முடிவதில்லை. விளங்கும் வகையில் எந்தத் தெளிவான பொருளும் புலனுவதில்லை.

நாகார்ஜுனர் தமது கட்சியை எப்படி வாதிட்டார் என்று இவ்விடத்தில் கொஞ்சம் பார்க்கலாம்.[26] அறிதல், அனுமானம் எனப்படும் புலனறிவினுல் அறியப்படும் பொருட்கள் உண்மையானவை என்று கொண்டால், இயல்பான ஒரு கேள்வி எழும்.

அதாவது இந்தப் புலன்கள் சரியானவை என்று எப்படிச் சொல்ல முடியும்?' என்ற கேள்வியே அது. அறிவதற்குப் பயன்படும் புலன்கள் சரியானவை என்ற கருத்துக்குச் சாதகமாக எதுவும் சொல்லமுடியவில்லை என்றால் நாம் ஏற்கனவே கண்ட கருத்து — அதாவது பொருள்கள் புலன்களால் நிரூபிக்கப் படுகின்றன என்ற கருத்து மறுக்கப்பட வேண்டியதாகி விடும். அதே சமயம், இந்தப் புலன்கள் சரியானவை என்று கொண்டால் அதைத் தீர்மானிப்பது வேறொரு புலனாலேயே முடியும். அப்படியானால் அந்த வேறொரு புலனை சரியானதுதானா என்ற கேள்வி எழுகிறது. இப்படியே, முடிவே இன்றிச் சுற்றிச் சுற்றிச் செக்கு மாட்டைப் போலச் சுற்றி வர வேண்டியதுதான். "இந்தப் புலன்களுடைய சரியான தன்மையைப் பரிசோதிக்கும இந்தச் சங்கிலித் தொடர் காலந்த காலமாக இறந்த காலத்தை நோக்கிச் செல்லுமானால், முதன் முதலில் தோன்றிய புலன்களின் சரியான தன்மையை நிர்ணயிக்க வேறொரு புலன் இல்லாத நிலை ஏற்படும். அப்படி ஒரு முதன்மையான, சரியான புலன் இல்லாமற் போகுமானால், அதைத் தொடர்ந்து வருகிற புலன்கள் எல்லாம்—தத்தமக்கு முந்திய புலன்களின் மூலம் சரியானவை என்று நிச்சயிக்கப்படும் புலன்கள் எல்லாம்—நியாய மாகச் சந்தேகத்துக்கு உரியன ஆகிவிடும். இதிலிருந்து நாம் பெறக்கூடியது என்ன? இந்த முடிவற்ற சங்கிலித் தொடரின் ஆரம்பத்திலோ, நடுவிலோ, அல்லது கடைசியிலோ இருக்கும் புலன்கள் எவையும் நிச்சயமாகச் சரியானவை என்று சொல்லிவிட முடியாது"[27]

நாகார்ஜுனரின் இந்த வாதம் தர்க்கவாதிகளுக்கு எதிராகக் கூறப்பட்டது என்று சொல்லப்படுகிறது அவர் நிறுவ விரும்பியது தர்க்கவியல் (Logic) என்று— இன்னும் குறிப்பாகச் சொல்ல வேண்டுமானால் அறிவாராய்ச்சியியல் (epistomology) என்று—ஒன்று இருக்க முடியாது என்பதுதான் இப்படி அவர் தமது கொள்கையைச் சொல்வது, ஆன்மீகக் கொள்கையின் அசட்டுத்தனமான கேடு பயக்கும் தன்மைகளைப் பண்டித முறையில் பூசி மெழுகத்தான் உதவுகிறது. ஏனெனில் புற உலகத்தை நமக்கு அறியத்துணை செய்யும் புலன்களையே தவறானவை என்று கூறுவதானது ஆக்க பூர்வமான விஞ்ஞானத்தின் அடிப்படையையே தகர்ப்பதாகும். பொதுவாக ஆன்மீகக் கொள்கையே இதைத்தான் விரும்புகிறது. விஞ்ஞானமும் ஆன்மீகமும் ஒன்றுக்கொன்று ஒத்துப் போக முடியாதவை.[28] ஆனால் ஒன்று உண்மை. நமது ஆன்மீக வாதிகள், விஞ்ஞானத்தின் தேவையை உணர்ந்துகொண்டு, அதே சமயம் அதற்குச் சமாதானம் சொல்லும் வகையில் பின்வரும் விஷயத்தைச் சொல்வதில் ஒருபோதும் சலிப்பதில்லை. இறுதியான உண்மையை அறிவது என்ற அடிப்படையில் பார்த்தால், புலன்கள் பயனற்றவை என்ற கருத்து, அப்பாலைத் தத்துவ ரீதியில் (பரமார்த்திக ஸத்யம் அல்லது பரமார்த்திக ஸத்வம்) சரியானதே; ஆனால் அனுபவ-பூர்வமான வாழ்க்கையின் அடிப்படையில் அதாவது உணர்வு பூர்வமான அனுபவத்தைப் பொறுத்தமட்டில் (ஸம்விருத்தி ஸத்யம், அல்லது வியவஹாரிக ஸத்யம்) இதை அறிவதற்குப் பயன்படும் புலன்கள் தமது வேலையைச் செய்கின்றன. இந்த அனுபவ பூர்வமான உண்மையையும் அதற்கு எதிரான முழுமையான

அப்பாலைத் தத்துவ உண்மையையும் நாம் கொள்கை ரீதியாக ஒப்புக்கொண்டு விட்டால், இந்த அதீத ஆன்மீக வாதிகளின் வேலை சுலபமாகி விடும். அவர்களுடைய தத்துவத்தில் உள்ள தெளிவான முரண்பாடுகளுக்கு அவர்கள் சுலபமாக விளக்கம் சொல்லி விடலாம்.[29] ஆக்க பூர்வமான அறிவின் எந்த ஒரு சிறு துகளையும்—விஞ்ஞானமோ அல்லது பொது அறிவோ அது எதுவாக இருந்தாலும் சரியே—ஆன்மீக வாதத்திற்கு அடிப்படையில் மாறுபாடு உடைய எதையும் அது தனக்குள் அடக்கிக் காட்டி விடலாம். இது ஒரு வகைத் தந்திரம் என்பது உண்மையே. இந்தியத் தத்துவ உலகில் ஆன்மீக வாதத்தின் தீவிர எதிரியான குமாரிலர்[30] இந்தத் தந்திரத்தை உடைத்தெறிய விரும்பினர். "அனுபவ உண்மை என்பது சொல்லப்போனால் உண்மையானதல்ல" என்ற பேச்செல்லாம் சுத்த ஏமாற்று வித்தை என்று அவர் சாடினர். ஏனெனில் உண்மை என்பது உண்மைதான்; உண்மையற்றது உண்மையற்றதுதான். இதை வெளிப்படையாக ஒப்புக்கொள்ளாமல் ஆன்மீக வாதிகள் குழப்பக் குவியலான வார்த்தைப் பிரயோகங்களைத் தொகுத்துக் கொண்டே போய், இரண்டு விதமான உண்மைகள் இருப்பதாகவும், ஒன்று உண்மையான உண்மையென்றும் மற்றொன்று பொய்யான உண்மையென்றும் கூறுகிறார்கள். யதார்த்த நிலையில் உள்ள உண்மை எதுவோ அது ஆன்மீக வாதிகளைப் பொறுத்தமட்டில் பொய்யான உண்மையாகும். "அது ஒருவித உண்மைதான். ஆனால் வெறுமனே பொய்யான உண்மை" என்று அவர்கள் குறிப்பிடுகிறார்கள். இது வெறும் ஏமாற்றைத் தவிர வேறென்னவாக இருக்க முடியும்? எச்சில் என்று சொல்வதற்குப் பதில் 'வாயில் ஊருகின்ற நீர்' என்று சுற்றி வளைத்துச் சொல்வதைப் போல, ஆன்மீக வாதிகள் 'தவறானது' என்று சொல்லுவதற்குப் பதிலாக "உண்மை; முடிவில் பொய்யாகும் உண்மை" அல்லது "பிழையான தன்மைக்கு உட்பட்ட உண்மை" என்றெல்லாம் சிக்கலான முறையில் பேசுகிறார்கள்.

வெறும் உண்மை என்பதற்கும் இறுதியான அல்லது அப்பாலை உண்மை என்பதற்கும் இடையிலுள்ள வேறுபாடானது, 'புலன்கள் உண்மையில் பயனற்றவை' எனப்படும் கொள்கையைப் போலவே, மஹாயன பௌத்தர்களிடம் இருந்து அத்வைதிகளால் கடன் வாங்கப் பட்டதாகும். பௌத்தர்களிடம் மதவேறுபாடுகளின் காரணமாக அவர்கள் கொண்டிருந்த துவேஷத்தினாலேயே அத்வைதிகள் இந்த உண்மையை வெளிப்படையாக ஒப்புக் கொள்ளவில்லை. சங்கரரைப் பொறுத்தமட்டில் இது மிகத் தெளிவாகத் தெரிகிறது. நாகார்ஜுனரின் மாத்யமிகக் கொள்கைக்கு எதிராகப்பேசும்பொழுதுஅவர் பின்வருமாறு கோபமாகவே குறிப்பிடுகிறார். "மூன்றுவது வகையான பௌத்த மதத்தைக் குறித்து விசேஷமாக எதுவும் சொல்வதற்கில்லை ஏனெனில் அது எல்லாவற்றையுமே சூன்யம் என்கிறது. அதனால் எல்லாவித அறிவுச் சாதானங்களாலும் மறுக்கப்பட்டு விடுகிறது. ஏனெனில், தெளிவாக நமக்குத் தெரிகின்ற இந்த உலகத்தை, அறிவு பூர்வமாக எல்லா வகையிலும் நிச்சயமாகத் தெரிகிற இந்த உலகத்தை, இல்லையென்று மறுத்துவிட முடியாது. வேறொருவர் வேறொரு விதமான புதிய உண்மையைக் கண்டுபிடித்தாலொழிய இது முடியாது ஏனென்றால் எந்த ஒரு உண்மை

யும் அதற்கு எதிரிடையான உதாரணங்கள் இல்லாத நிலையில் மட்டுமே உண்மை என்று ஆகும்"[31] ஆனால் நாகார்ஜுனர் மேல் சங்கரருக்கு உள்ள இந்தக் கோபத்தைப் பற்றி நாம் சற்று ஜாக்கிரதையாகவே இருக்க வேண்டும்.[32] ஏனென்றால் நாகார்ஜுனர் இல்லை என்று மறுத்தாரே அந்தப் புற உலகம் சங்கரரைப் பொறுத்த மட்டிலும் கற்பனையைத் தவிர வேறொன்றும் இல்லை. எல்லாவித அறிவுச் சாதனங்களும் அவித்யை அல்லது அறியாமை என்ற பொதுவான அடிப்படைக்குள் அடங்கி நிகழ்வதேயாகும். இதை அவர் தமது பெரிய தத்துவ நூலுக்கு எழுதிய முகவுரையில் குறிப்பிட்டிருக்கிறார். அதை இங்கே மேற்கோள் காட்டுவது பொருத்தமாக இருக்கும். ''ஆன்மாவும், ஆன்மாவற்றதும் (சித்தும், அசித்து எனப்படும் அவித்யையும்) ஒன்றன்மேல் மற்றொன்று கற்பிதம் செய்யப்பட்டிருக்கின்றன. இந்த அடிப்படையின் மேல்தான் எல்லாவித சம்பிரதாயமான வித்தியாசங்களும் கூறப்படுகின்றன அது சாதாரண வாழ்க்கையில் உள்ளதாயினும் சரி, வேதத்தில் கூறப்பட்டுள்ளதாயினும் சரி; அதே போல அறிவுக்கான வழிகளுக்கும், அறியப்படுவதற்கும் (அறிகின்ற மனிதனுச்கும்) இடையேயுள்ள வித்தியாசமாயினும் சரியே; எல்லா சாஸ்திர நூல்களும், அவை கட்டுப்பாட்டை வலியுறுத்துகின்றவைகளாக இருந்தாலும் அல்லது ஒழுக்கத்தைப் பற்றியதாக இருந்தாலும் அல்லது ஆன்ம விடுதலையை உபதேசிப்பதாக இருந்தாலும் சரியே எல்லாமே இவ்வடிப்படையையே கொண்டிருக்கின்றன. அப்படியானால் உண்மையான அறிவுச் சாதனங்கள் எனக் கூறப்படும் உணர்வு, அனுமானம் மற்றும் வேத நூல்கள் போன்றவற்றின் லட்சியமானது எப்படி அவித்யையைச் சார்ந்ததாக இருக்க முடியும்?—நாம் இதற்குப் பதில் சொல்வோம். அறிகின்றவன் என ஒருவன் இல்லாவிட்டால் சரியான அறிவுக்கான சாதனங்கள் செயற்பட முடியாது என்பதும், அறிகின்றவன் என்பதைக் கணிக்கும் பொழுது மனித உடம்பு புலன்கள் போன்றவற்றை அந்த அறிகிற மனிதனின் ஆன்மாவுக்குச் சமமானவை என்று குழப்பிக் கொள்வதுமே இதற்குக் காரணம். ஓர் அடிப்படையான இடம் (அதாவது உடம்பு) இல்லாமல் உணர்வுகள் இயங்க முடியாது. அதே போல அந்த உடம்பில் ஆன்மாவின் தன்மை கற்பிதம் செய்யப்பட்டிருக்காவிட்டால் அந்த உடம்பே இயங்க முடியாது. அதே போலவே, எல்லாவற்றிலும் தொடர்பற்ற தன்மையைக் கொண்டிருக்கிற ஆன்மாவும், இவைகள் இல்லாமல் அறிகின்றவன் ஆக முடியாது. (மேலே கூறியபடி) அறிகின்றவன் என ஒன்று இல்லாவிட்டால், சரியான அறிவுக்குரிய சாதனங்களும் இயங்க முடியாது. எனவே உணர்வும் சரி, வேத நூல்களும் சரி, பிற அறிவுக்குரிய சாதனங்களும் சரி தங்களது குறிக்கோளாக அவித்யையின் சார்புடையவற்றையே கொண்டிருக்கின்றன"[33]

சங்கரரின் தத்துவத்தை ஒட்டு மொத்தமாக கற்கின்ற ஒருவருக்கு வேதங்களோ அல்லது வேறு சாஸ்திர நூல்களோ எல்லாமே அவித்யை அல்லது அறியாமைக்குள் அடங்கியது என்று நாம் சொல்வது மிகவும் துணிச்சலான கூற்றாகத் தோன்றலாம். ஏனெனில் நாம் ஏற்கனவே கண்டுள்ளபடி பிரம்மத்தைப் பற்றிய அவரது கொள்கை இந்த நூல்களைச் சார்ந்தே இருக்கிறது. அதே சமயம் நாகார்ஜுனரைப்

போலவே புலன்கள் பயனற்றவை என்ற கொள்கை இவருடைய ஆன்மீகப் பார்வைக்கும் அவசியமாக இருந்தது. இதில் சந்தேகம் இல்லை. எனவேதான் சங்கரரின் வழி வந்தோர்களில் ஒருவராகிய ஸ்ரீஹர்ஷரும் அவருடைய நூல்களுக்கு பாஷ்யம் எழுதியவராகிய சித்சுகரும் இந்தக் கொள்கையை அப்படியே ஸ்வீகரித்துக் கொண்டார்கள். அதற்குத் தர்க்க ரீதியான பாதுகாப்பும் கொடுக்க நினைத்தார்கள். அறிவதற்குப் பயன்படும் புலன்கள் பயனற்றவை என்று ஆக்கியதற்காக நாகார்ஜுனருக்கு அத்வைத வேதாந்தம் மிகவும் நன்றிக் கடன்பட்டிருக்கிறது என்று சொல்லக்கூட ஸ்ரீஹர்ஷர் தயங்கவில்லை[34]

இப்பொழுது மறுபடியும் உபநிஷதங்களில் காணப்படும் ஆன்மீகத் தத்துவத்தின் முற்கூற்றுகளை பார்க்கலாம். அறிவின் எல்லாப் பிரிவுகளையும் மறுப்பதன் மூலமும், அதன் மூலம் உணர்வதற்குப் பயன்படும் புலன்களை மறுப்பதன் மூலமும் ஏற்படக்கூடிய பலன் ஒன்று உண்டு. அதாவது அந்தக் கொள்கை தன் முதுகில் தானே குத்திக்கொண்டது. பிரம்மம் அல்லது இறுதியான உண்மையை அறிந்து கொள்வதை அது மறுத்தது. எந்த அறிவை உண்மையான அறிவு என்று அந்தக் கொள்கை கூறி, சாதாரண மானுட அறிவை மறுத்ததோ அந்த மகத்தான அறிவையே அது மறுத்து விட்டது. எதைப் பற்றியாவது அறிந்துகொள்ள வேண்டுமானால் அதை 'அது' 'இது' என்றே அறிந்து கொள்ள வேண்டும். ஆனால் ஆன்மா மட்டுமே உண்மையானது என்பதால் அதை வேறொன்றால் அறிய முடியாது; சொல்லப் போனால் ஆன்மாவை 'அது' என்றோ 'இது' என்றோ புரிந்து கொள்ள முயலுவதே அறியாமையிலும் இருளிலும் மூழ்குவதாகும். இதனால்தான் யாக்ஞவல்கியரின் பிரசித்தி பெற்ற கூற்று ஒன்று தோன்றியது. பிரம்மத்தைப் பற்றிப் புரிந்து கொள்ள வேண்டுமானால் எதிர்மறையான வழியிலேயே சாத்தியம் என்பதே அது. ''ஆன்மா இதுவல்ல; அது அதுவல்ல (நேதி, நேதி) அது பற்ற முடியாதது, ஏனெனில் அது பற்றப் படுவதில்லை அது அழிக்க முடியாதது; ஏனெனில் அது அழிக்கப் படுவதில்லை; அது பற்றற்றது, ஏனெனில் பற்று எதையும் அது தன்னுள் கொண்டதில்லை. அது கட்டுக்கடங்காதது. அது சலனமில்லாதது அது காயம் அடைவதில்லை.[35]

அப்படியானால் இத்தகைய எதிர்மறையான வழி உண்மையிலேயே ஆன்மாவைப் பற்றியோ பிரம்மத்தைப் பற்றியோ அறிந்து கொள்ள உதவுகிறதா? யாக்ஞவல்கியரின் பதில், இல்லை என்பதுதான். காரணம் அறிவு என்பது இருமை உடையது ஆனால் ஆன்மாவோ பூரணத்தை அறிபவன்; எனவே இருமையெல்லாம் கடந்தவன் ஆவான். "ஒருவன் இன்னொன்றைப் பார்க்கிறான்; ஒருவன் இன்னொன்றை நுகர்கிறான்; ஒருவன் இன்னொன்றைக் கேட்கிறான்; ஒருவன் இன்னொன்றிடம் பேசுகிறான்; ஒருவன்இன்னொன்றைப் பற்றிச் சிந்திக்கிறான்; ஒருவன் இன்னொன்றைப் புரிந்து கொள்கிறான். இவற்றைப்போன்றவை எல்லாம் இருமை என்ற நிலையில் நிகழ்கின்றன· ஆனால் எல்லாமே ஆன்மாதான் என்றாகிவிட்ட நிலையில் ஒருவன் மற்றொன்றை நுகர முடிவது எங்கே? அப்பொழுது ஒருவன் எதனால் யாரைப் பார்க்க முடியும்? எதனால்

யாரைக்கேட்க முடியும்? எதனுல் யாருடன் பேச முடியும்? எதனுல் யாரைப் பற்றிச் சிந்திக்க முடியும்? எதனுல் யாரைப் புரிந்துகொள்ள முடியும்? இவற்றை எல்லாம் புரிந்து கொள்கிற ஒருவனை மற்ருெருவன் எதனுல் புரிந்து கொள்ள முடியும்? அறிபவனை அறிவது எங்ஙனம்?''

இதில் வேடிக்கை என்னவென்ருல் இதே ஆன்மீக அடிப்படையில்தான் இன்னென்றும் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. அதாவது இந்த ஆன்மா அல்லது பிரம்மம் என்பது இப்படித் தெளிவான விளக்கத்திற்கு உட்படாததாக இருந்தாலும்கூட, அது போதிய அறிவுக்கும் புரிந்து கொள்ளும் திறமைக்கும் அப்பாற் பட்டதாக இருந்தாலும்கூட ஒவ்வொரு உயிரும் பிரம்மத்தை நோக்கி அதைப் பற்றிய உணர்வில்லாமலேயே சென்று கொண்டிருக்கிறது. ''ஆகையால், தங்கப் புதையலின் இடம் தெரியாதவர்கள் அதன் மேலேயே மேலும் மேலும் நடந்து சென்ருலும் அதைக் கண்டு கொள்ளாததைப் போல எல்லா உயிர்களும் தினந்தோறும் பிரம்ம லோகத்தை நோக்கிச் சென்று சென்று வருகின்றன. ஆனல் அதைக் காண்பதில்லை; ஏனெனில் தவருனது எதுவோ அதனுல் அவர்கள் வழிமாற்றி அழைத்துச் செல்லப்படுகிருர்கள்.''[37] இந்த உருவகத்தில் புதையல் என்பது எது என்பதை நாம் புரிந்து கொள்ளுகிருேம். ஆனல் எல்லா உயிர்களுமே இறுதியான உண்மை எனப்படும் அறிவுக் கெட்டாத ஒன்றை நோக்கிப் புரியாமலே செல்லுகின்றன என்பதற்குரிய பொருள் எதுவாக இருக்க முடியும்? சங்கரர் உபநிஷதங்களுக்கு எழுதிய பாஷ்யத்தில், இதற்கு ஒரு வரியில் பதில் சொல்லி விடுகிருர். 'ஸுஸுப்தி காலம்' என்ற வார்த்தையே அது. அதாவது ஆழ்ந்த கனவற்ற துயில் நிலை என்பதே அது. இதை நாம் எல்லோரும் சாதாரணமாக தெரிந்திருக்கிருேம். இந்த நிலையில் உணர்வு என்பது நம்மை விட்டே அகன்று விடுகிறது என்பதையும் நாம் அறிவோம், இத்தகையதொரு பதில் நமக்கு விசித்திரமானதாக இருக்கலாம். இருந்தபோதிலும் இது யாக்ஞவல்கியரின் கொள்கைக்கு முற்றிலும் பொருத்தமானதாகும். இதிலிருந்து ஆன்மீக வாதி, எப்படி அறிவின் எல்லாத் துறைகளையும், அறிவை உணர்த்தும் புலன்களையும் மறுப்பதன் மூலம் தன்னுடைய நிலையை ஸ்தாபிக்கக் கனவையும், கனவற்ற தூக்க நிலையையும் கடைசியாகச் சாவையும் நோக்கிப் புகலிடம் தேடி ஓட வேண்டியிருக்கிறது என்பது நமக்குத் தெரிகிறது.

சாதாரண விழிப்பு நிலையின் மேல் யாக்ஞவல்கியருக்கு மிகுந்த வெறுப்பு. அதனுல் அவர் தூக்கத்தின் பக்கம் திரும்புகிருர் ''தூக்க நிலையை அடைந்தவுடன், அவன் இந்த உலகத்தையும் சாவின் வடிவங்களையும் மீறி விடுகிருன்.''[38] ஆனுல் இவ்வளவு துல்லியமாக அது எப்படி சாத்தியமாகும்? ஆன்மீகவாதி பதில் சொல்கிருர் ''ஒருவன் தூக்க நிலையை அடையும் பொழுது எல்லாம் நிறைந்த உலகத்தையே தன்னேடு கொண்டு செல்கிருன். தனக்குள்ளாகவே அதைத் தூள் தூளாக்கி விடுகிருன். அவனுக்குள்ளாகவே ஒரு உலகத்தைக் கட்டிக் கொள்கிருன். அவனுடைய சுயப்பிரகாசத்தினுல், சுய ஒளியினுல் தனக்குள்ளாகவே கனவு காண்கிருன். அவனி

லிருந்து ரதங்களும், வழிகளும், சாலைகளும் தோன்றுகின்றன. அங்கே இன்பமும் இல்லை, சுகமும் இல்லை, மகிழ்ச்சியும் இல்லை; ஆனால் அவன் தன்னிலிருந்து இன்பத்தையும், சுகத்தையும், மகிழ்ச்சியையும், தோன்றச் செய்கிறான். அங்கே குளங்கள் இல்லை. தாமரைத் தடாகங்கள் இல்லை. நீரோடைகளும் இல்லை. ஆனால் அவன் தன்னிலிருந்து குளங்களையும், தாமரைத் தடாகங்களையும் நீரோடைகளையும் தோன்றச் செய்கிறான். ஏனெனில் அவன்தான் சிருஷ்டிகர்த்தா".[39]

இங்கே இரண்டு விஷயங்களை நிறுவ அவர் முயல்கிறார். முதலாவதாக, கனவு நிலையில் ஆன்மா ஓரளவுக்கு நனவு நிலையின் கட்டுப்பாட்டிலிருந்து விடுபட்டு இருக்கிறது. தன்னைத் தானே தெளிவாக உணரும் நிலையிலும் இருக்கிறது. ஏனெனில் அது சுயம் பிரகாசமானது. இரண்டாவதாக, கனவில் உணரப்படும் பொருட்கள் எல்லாம் தனிப்பட இருக்கும் திறன் கொண்டவை அல்ல. ஏனெனில் அவை ஆன்மாவினால் படைக்கப்பட்டவை. அதனால் பெரிதாக்கிக் காட்டப் பட்டவை பின்னால் வந்த ஆன்மீக வாதிகளுக்கு இருந்த வேலை எல்லாம், இங்கு சொல்லப்பட்ட விஷயங்களில் இரண்டாவதைத் தமது ஆன்மீக அறிவாராய்ச்சியியலுக்கு (idealistic epistomology) தகுந்தாற்போல் ஸ்திரமானதொரு அடிப்படையில் நிறுவ வேண்டியது மட்டுமே. ஆன்மாவிற்குக் கனவில் தோன்றுகின்ற பொருட்களை படைக்கவும் பெரிதாக்கவும் திறன் உண்டு என்று நிரூபிக்கக் கனவுகள் உதவுமானால், அப்பொழுது ஆன்மாவிற்கு அதன் அனுபவத்திற்கேற்பப் பொருள்களைப் படைக்கத் திறன் உண்டு என்பதை ஒப்புக்கொண்டாக வேண்டும். எனவே நனவு நிலையில்கூட ஆன்மா அதே தொழிலைச் செய்வதை வேறு எதுவும் தடுக்க முடியாது என்றும் ஆகிறது. பின்னால் வந்த ஆன்மீக வாதிகள் உண்மையில் இந்த வாதத்தையே பெரிது படுத்தினார்கள். புலன்களின் பொய்மைகளை நிரூபிக்கும் விதத்தில் இதை மேலும் செழுமைப்படுத்தினார்கள் அந்தப் பொய்மைகள் கூட புறபொருள்களைப் பற்றிய அகத்தின் உற்பத்தியினால், உண்டாவதுதான் என்றும் சொன்னார்கள். ஆகையினால், ஆன்மீக வாதத்தின் எதிராளிகளான பிற இந்தியத் தத்துவ வாதிகள் இதற்கு எதிராக வேறொரு வகையில் வாதிக்க வேண்டியதாயிற்று. அதாவது கனவில் தோன்றுகின்ற பொருள்கள், புலன்களின் பொய்மையால் விளையக் கூடிய பொருட்களைப் போலவே தனக்குத் தானே உண்டாக்கப்படுபவை என்பதைக் காட்டிலும், அதீத மனத்தில் வேறு கால இட அடிப்படையில் தோன்றுவன என்று வாதிக்க வேண்டியதாயிற்று.

பிற்கால ஆன்மீக வாதிகளைப் பொறுத்தமட்டில் கனவுகள் வெறும் கற்பனைத் தோற்றங்கள் அல்லது உண்மையோடு இயைந்து வரக்கூடியவை அல்ல என்பதே. இப்படித்தான் யாக்ஞவல்கியரும் கோடியிட்டுக் காட்டி இருக்கிறார். ஆனால் இந்த வித்தியாசங்களுக்கு அதிக முக்கியத்துவம் தருவது சரியல்ல. ஏனெனில் பிற்கால ஆன்மீக வாதிகள்கூடத், தர்க்க ரீதியாக ஒரு முடிவை ஒப்புக்கொள்ளும் திசையில் சென்றிருப்பார்கள். அதாவது, கனவுகள், அவற்றில் தோன்றுகின்ற பொருள்கள் அவைகளைக் காணுபவனால் உற்பத்தி செய்யப்படுவன அன்றி வேறல்ல என்று நம்மை

உணரச் செய்கின்றன. அதே சமயம், நனவு நிலையின் பொதுவான பொய்மைத் தன்மையை அவை நம்மை உணரச் செய்கின்றன. அதன் மூலம் அக்கனவு பற்றிய கொள்கையானது நம் முன்னால் மேலும் செழுமை பெற்றதொரு தத்துவார்த்த அறிவின் தொடுவானத்தைக் காண உதவின. இந்த முடிவை ஆன்மீக வாதிகள் ஒப்புக் கொண்டார்கள். இல்லாவிட்டால் அவர்கள் புலன்கள் பொய்யானவை என்ற பழைய கொள்கையை மட்டுமே சார்ந்திருக்க வேண்டி இருந்திருக்கும்.

கனவின் அனுபவம் குறித்து ஆன்மீக வாதிகளுக்கும் அவர்களை எதிர்ப் போரிடையேயும் விவாதங்கள் மிக நீண்ட காலமாக நிகழ்ந்து வந்தது. அவற்றையெல்லாம் முழுமையாக ஆராயும் வாய்ப்பு நமக்கு இங்கே இல்லை. மாறாக, உபநிஷதங்களோடு மட்டும் நாம் நின்று கொள்வோம். உபநிஷதத்து ஆன்மீக வாதிகளைப் பொறுத்தமட்டில், கனவுகள் புற உலகத் தளையிலிருந்து குறிப்பிடத்தக்க அளவுக்கு விடுதலை பெற்ற நிலையை உடையவையானால், அந்த விடுதலை கனவற்ற ஆழ்துயில் நிலையில் இன்னும் அதிகமானது. ஏனென்றால், யாக்ஞவல்கியர், கனவுகளில் தோன்றும் பொருள்கள் ஆன்மாவினால் உண்டாக்கப்பட்டது அல்லது பெரிது படுத்தப்பட்டது, என்று வாதித்துக் கொண்டிருந்த அதே சமயம் இன்னொரு விஷயத்தைச் சற்று எரிச்சலோடு ஒப்புக்கொள்ள வேண்டியதாயிற்று கனவில் ஒருவன் நனவில் அனுபவிப்பதைப் போன்ற பயத்தை அனுபவிக்க வேண்டியிருக்கிறது என்பதே அது.

> "இப்பொழுது, அவனைப் பலர் கூடிக் கொல்வதாக, (கனவில்) கண்டாலும்; அவனை வீழ்த்துவதாகக் கண்டாலும், யானையொன்று அவனைத் துண்டு துண்டாகக் கிழித்துப் போடுவதாகக் கண்டாலும், பெரும் பள்ளத்தினுள்ளே வீழ்வதாகக் கண்டாலும், இந்த நிலைகளில் எல்லாம் நனவில் அவன் கண்ட அதே பயத்தைக் காண்கிறான். இது அறியாமையினால் அவன் கொள்ளும் கற்பனையாகும்."[40]

கனவு நிலையின் இந்தக் குறைபாடு—அதாவது நனவு நிலையில் உண்டான பயத்தின் பிரதிபலிப்பினால் உண்டாகக்கூடிய இந்தக் குறைபாடு அவன் அந்த நிலையை விட்டு ஆழ்துயில் நிலையில் ஆழ்ந்து போகும்பொழுது அகன்று விடுகிறது. "ஒரு வல்லூறோ, அல்லது கழுகோ வானத்தில் பறந்து பறந்து களைப்படைந்து, தனது இறகுகளை மடக்கிக் கொண்டு அதன் கூட்டிலே சென்றடைவதைப் போல, மனிதன் ஆழ்துயில் நிலையை அடையும் பொழுது ஆசையின் மீது ஆசையற்ற நிலையை அடைகிறான். கனவெதையும் அவன் காண்பதில்லை."

அத்தகைய இன்பமயமான அறியாமை நிலையானது ஆன்மா அல்லது பிரம்மத்தை மேலும் தெளிவாகப் புரிந்து கொள்ளும் நிலையாக எண்ணப்பட்டது. இந்நிலையில்தான் அறிவுடைய உயிரானது உள்ளிலும் வெளியிலும் எதையும் அறிவதில்லை... "உண்மையில், அவனது இந்த நிலைதான் விருப்பங்களைக் கடந்தது, தீமை நீங்கியது. அச்சமில்லாதது; மனிதன் ஒருவன் தன் அன்பிற்குரிய மனையாளைத் தழுவி இருக்கும்,

பொழுது எப்படி அக உலகத்தையும், புற உலகத்தையும் மறந்து இருக்கிறானோ அதே போல இவன் ஞானமாகிய ஆன்மாவைத் தழுவி நிற்கும்பொழுது உள்ளும் புறமும் எதையுமே அறிவதில்லை. உண்மையில், இந்த நிலைதான் அவனது இயல்பான நிலை. இதில்தான் அவனது விருப்பம் பூர்த்தி ஆகிறது; இந்த நிலையில் ஆன்மாவே அவனது விருப்பமாக இருக்கிறது. இந்த நிலையில் அவன் விருப்பமோ துயரமோ இல்லாமல் இருக்கிறான். அந்நிலையில் தந்தை தந்தையாக மாட்டான்; தாய்ஆயாக மாட்டாள்; உலகங்கள் உலகங்கள் ஆகமாட்டா; தேவர்கள் தேவர்கள் ஆகமாட்டா; வேதங்கள் வேதங்கள் ஆகமாட்டா; திருடன் திருடனாக மாட்டான்; கருவை அழித்தவன் கருவை அழித்தவன் ஆகமாட்டான்; சண்டாளன் சண்டாளன் ஆகமாட்டான்; பிச்சைக்காரன் பிச்சைக்காரன் ஆகமாட்டான்; துறவி துறவியாக மாட்டான்; அந்நிலையில் அவன் நன்மையால் துரத்தப்படுவதில்லை; அவன் தீமையால் துரத்தப் படுவதில்லை; ஏனென்றால் அவன் அந்நிலையில் மனத்தின் துயரங்கள் எல்லாவற்றையும் கடந்தவன் ஆகிறான்."[41] மேலும் "உண்மையாகவே, ஒன்று மற்றொன்றாகத் தெரியும் இடத்தில் அந்த ஒன்று மற்றொன்றைப் பார்க்கலாம்; ஒன்று மற்றொன்றை நுகரலாம்; ஒன்று மற்றொன்றை சுவைக்கலாம்; ஒன்று மற்றொன்றுடன் பேசலாம்; ஒன்று மற்றொன்றைக் கேட்கலாம்; ஒன்று மற்றொன்றைப் பற்றிச் சிந்திக்கலாம்; ஒன்று மற்றொன்றைத் தொடலாம்; ஒன்று மற்றொன்றை அறிந்து கொள்ளலாம்; இந்த இருமை நிலை அற்றவனைப் பார்க்கின்றவன் மட்டுமே, எவனுடைய உலகம் பிரம்மமோ அவன் மட்டுமே பெரும் சமுத்திரமாகி விடுகிறான்... இதுதான் மனிதனின் அதி உன்னதமான வழி... இதுதான் மகோன்னதமான சாதனை... இதுதான் மிக உயர்ந்த உலகம். இதுதான் பேரின்பம். இந்தப் பேரின்பத்தின் ஒரு பகுதியில்தான் பிற உயிர்கள் வாழ்கின்றன."[42]

என்றாலும் ஒரு சிரமம் இருக்கவே செய்கிறது. ஆழ்துயில் நிலையில் கிடைத்த இத்தகைய பரிபூரணமான இன்பத்திற்குப் பின்னால் ஒருவன் திரும்பவும் நனவு நிலைக்கே திரும்ப வேண்டி இருக்கிறது. ஸுஷுப்தி நிலையில் அந்தப் பரிபூரணமான இருமையற்ற ஆன்மாவைப் புரிந்து கொண்டது இவ்வாறாகத் தற்காலிகமானது என்று ஆகிவிட்டது. அப்படியானால் நிரந்தரமான இன்பத்தை அனுபவிப்பது எப்படி? உபநிஷதங்களில் இதைப் பற்றி நடந்துள்ள தத்துவ விசாரணைகளைப் பார்க்கும் பொழுது நமக்கு ஒன்று தெரிகிறது. நிச்சயமாக யாக்ஞவல்கியர் ஒரே ஒரு விடையைச் சொல்லவேண்டிய நிலையில் இருக்கிறார் என்று தெரிகிறது. அது (பெரும்) சாவு என்பதுதான். இது சாதாரணச் சாவு அல்ல. அதாவது விருப்போ அல்லது பற்றோ கொண்ட ஒருவனுடைய சாதாரண மரணம் அல்ல. ஏனெனில் அப்படி இறப்பவன் மறுபடியும் பிறக்க வேண்டியவனாகிறான். மறு பிறவி இல்லாத மரணம் விருப்பத்தை வென்றவனுக்கு மட்டுமே சாத்தியம். விடுதலை பெற்றுப் பிரம்மநிலை அடைந்த ஆன்மா பிரம்மத்தையே சென்றடைகிறது. இறக்கின்ற

ஒரு மனிதன் எப்படி எல்லாவிதமான தவருன இருமை உணர்வுகளையும் விட்டுவிடு கிருன் என்பதை யாக்ஞுவல்கியர் பின்வருமாறு விவரிக்கிருர்.

"அவன் ஒன்று என்று ஆகின்ருன்; அவன் எதையும் பார்ப்பதில்லை."

"அவன் ஒன்று என்று ஆகின்ருன்; அவன் எதையும் நுகர்வதில்லை."

"அவன் ஒன்று என்று ஆகின்ருன்; அவன் எதையும் சுவைப்பதில்லை."

"அவன் ஒன்று என்று ஆகின்ருன்; அவன் எதையும் பேசுவதில்லை."

"அவன் ஒன்று என்று ஆகின்ருன்; அவன் எதையும் எண்ணுவதில்லை."

"அவன் ஒன்று என்று ஆகின்ருன்; அவன் எதையும் தொடுவதில்லை."

"அவன் ஒன்று என்று ஆகின்ருன்; அவ்ன் எதையும் அறிவதில்லை."

அவனது இதயத்தில் ஜோதி எழுகிறது. அந்த ஜோதியினுல் ஆன்மாவானது கண்ணுலோ, கபாலத்தாலோ அல்லது உடலின் வேறு எந்த அங்கத்தாலோ வெளி யேறுகிறது. அவன் வெளியே போவதைப் போல, அவனுக்குப் பின்ஞல் ஆன்மா வெளியேறுகிறது. வாழ்க்கை முடிந்ததும் மூச்செல்லாம் போவதைப் போல அது போய்விடுகிறது. ஞானம் பெற்ற ஒருவஞக அவன் ஆகிவிடுகிருன். ஞானம் எதையெல்லாம் உடையதாக இருக்கிறதோ அவை எல்லாம் அவஞேடு வந்து விடுகிறது. அவனது அறிவு, அவனது தொழில்கள், அவனது பழைய ஞானம் எல் லாமே அவனிடம் பிடிப்பை விட்டு விடுகின்றன. எப்படி கம்பளிப் பூச்சியானது, புல்லின் இதழ்க்கோடிக்கு வந்தவுடன், அடுத்த அடியை எடுத்துவைப்பதற்காகத் தன்னைத் தானே சுருக்கிக்கொள்ளுகிறதோ அதைப் போலவே இந்த ஆன்மாவும் அடுத்த நிலையை அடைவதற்காக இந்த உடம்பை உதறித் தள்ளுகிறது. தன்னுடைய அறியாமையிலிருந்து விடுபடுகிறது. தன்னைத்தானே சுருக்கிக்கொள்கிறது. (மாற் றத்தை அடைவதற்காக)...".[43]

இவ்வாருக ஆன்மீகக் கொள்கையின்படி விருப்பத்தை விலக்கிய இறப்பே தத்துவ ஞானத்தின் உச்சநிலைக்கொள்கையாகக் கொள்ளப்பட்டது. அந்தக்காலத் தின் பிற சிந்தனையாளர்கள் ஆன்மீகவாதிகளாகவே இருந்தாலும் கூட அத்தகைய தொரு தீவிரமான முடிவை ஏற்கத்தயங்கினுர்கள். இறப்பு என்பதற்குப் பதிலாக சமாதி நிலை என்ற மர்மமான ஒரு கருத்தை அவர்கள் சொன்னுர்கள். அநேகமாக

இதுதான் யோகம் என்றழைக்கப்பட்டது இதை '**துரியம்**' அல்லது நான்காவது நிலை என்று கூறினர்கள். இந்த நிலையில் உண்மையான ஆன்மாவை உணருகின்ற உன்னத மான நிலை ஏற்படுகிறது என்று சொல்லப்பட்டது. ஆதிகாலப் பழக்கவழக்கங்களில் இத்தகைய யோகங்களுக்குச் சான்றுகளை நாம் பார்க்க முடியும் என்றாலும் இந்தயோக சாதனையானது இந்தியத் தத்துவ உலகில் ஒரு பெறும் ஊறு விளைவித்தது என்றே சொல்லலாம். உணர்ச்சி முழுவதையும் கடந்த ஒரு நிலையை அடைவதற்கு, இது வழி செய்கிறது என்று கூறுவதன் மூலம் இந்த யோக சாஸ்திரங்கள் ஆன்மீக மாயா வாதங்கள் வளருவதற்குச் செழிப்பான விளைநிலங்களாக ஆயின. எனவேதான் பிற் காலத்தில் வந்த ஆன்மீக வாதிகளில் ஒரு பிரிவினர் தம்மை யோகாசாரக் கொள்கை யினர் என்றே அழைத்துக்கொண்டனர். இந்தப் பெயரை யோகாசனங்கள் என்பதி லிருந்தே அவர்கள் பெற்றுக்கொண்டார்கள். இந்தியத் தத்துவ வாதிகளில் ஆன் மீகத்தை எதிர்த்தவர்களில் ஒரு சிலராவது யோகாசனங்களைத் தத்துவத்திற்குத் தொடர்புள்ள விஷயம் என்று ஏற்றுக்கொள்வதில் உள்ள ஆபத்தை உணர்ந்தே இருந் தார்கள். உதாரணமாக குமாரிலர்[44] "அவை தனிப்பட்ட ஒருவனின் வேடிக்கை விளை யாட்டுக்கள் போன்றதாகும்; எனவே பிற வேடிக்கைகளைப் போலவே அவை நல்லதாக வும் இருக்கலாம், கெட்டதாகவும் இருக்கலாம்" என்று மிகத் தைரியமாகக் கூறினர். தற்காலத்தைய விஞ்ஞானிகளைப் போலவே இன்றைய பொருள் முதல் வாதியும் இத் தகைய யோகாசனங்களையும் அவற்றினல் எய்யக்கூடிய, புலனுணர்வைத் தனக்குத் தானே முற்றிலும் புற உலகத்திலிருந்து விலக்கிக் கொள்ளுகிற ஒரு நிலையையும் ஒருவித மான வலிப்புநோய் என்றே கூறி விடலாம் எப்படி இருந்தாலும், இந்த முறையில் தான், துரியம் அல்லது சமாதி நிலையை எட்டுவதன் மூலம் தான், சரியான அறிவை அடையமுடியும் என்ற இந்தக் கொள்கையானது யாக்ஞவல்கியரின் விருப்பமற்ற சாவு நிலையைக் காட்டிலும் மேலானது என்று சொல்ல முடியாது. ஆன்மீகவாதிகளின் கொள்கைப்படி அறிவுணர்ச்சியின் முடிவே தத்துவ ஞானத்தின் ஆரம்பம் என்று கிறது வேறு முறையில் சொல்வதானல் ஞானம் எய்துதல் என்பது அதற்கு நேர் எதிரான முறையிலேயே செல்கிறது.

பிரஹதாரண்யக உபநிஷதத்தில் வரும் ஒரு கதையின்படி செல்வச் செழிப்பு மிக்க ஜனக மகாராஜன் இத்தகைய ஆன்மீக வாதத்தை விளக்கக் கேட்டு உணர்ச்சி வசப்பட்டு யாக்ஞவல்கியருக்கு ஆயிரம் பசுக்களைத் தானமாகக் கொடுத் தார் என அறிகிறோம். ஆனல் ஆன்மீகவாதியான யாக்ஞவல்கியர் இந்த ஸ்தூல மான பரிசுகளை வேண்டாம் என்று ஒதுக்கிவிடவில்லை எனவும் அறிகிறோம். இந்தக் கதை நமக்கு ஒரு உதவி செய்தது எனலாம் நெடுநேரம் உணர்வு உலகத்திலேயே சஞ்சரித்துக் கொண்டிருந்த நாம் கடைசியாக மண்ணுலக நினைவிற்கு வர இது உதவி செய்தது எனலாம். இப்பொழுது நாம் ஒரு கேள்வியை எழுப்பிப் பார்ப்போமாக! அடிநாள் தொட்டு, வாழ்க்கையையும் விஞ்ஞானத்தையும் புறக்கணிப்பதைப் போற்று கின்ற ஒரு தத்துவ நோக்குத் தோன்றுவதற்கான அடிப்படை என்ன என்பதே அந் தக் கேள்வி. உபநிஷதங்களிலேயே இதற்கான பதிலைக்காண முயற்சிக்கலாம்.

உபநிஷதங்கள் வேதங்களின் அங்கங்கள் என்பது மரபான கொள்கை என்றாலும் நாம் ஒன்றைக் கவனிப்பது அவசியம். உபநிஷதத்தில் காணப்படும் ஆன்மீகக் கொள்கை, பழைய கொள்கையிலிருந்து எப்படி தீர்க்கமானதொரு வேறுபாடுடையதாக இருக்கிறது என்பதை உணர வேண்டும். உபநிஷதத்தில் பல இடங்களில் இது ஒப்புக் கொள்ளப்பட்டிருக்கிறது. உதாரணமாக நாரதர் வேதங்களை எல்லாம் கற்றிருந்தும் ஆன்மாவைப் பற்றித் தெரியாமல் இருந்தார். சனத்குமாரன் அவருக்குச் சொன்ன முதல் உபதேசமே "பிற அறிவுத் துறைகளைப் போலவே, ரிக், யஜுர், சாம, அதர்வண வேதங்களின் அறிவும் வெறும் பெயர்களேயன்றி வேறல்ல" என்பதே ஆகும். எனவே வேறொரு அறிவு, ஆரம்ப கால வேத நூல்களில் காணப்படாத ஒரு அறிவு நிச்சயமாகத் தேவை என்று உணரப்பட்டது. இன்னொன்றும் உண்மையே. அதாவது அந்தப் புதிய அறிவின் தேவையானது புதிய சூழ்நிலையினால் தோன்றியது என்பதும் உண்மையே.

அப்படியானால், வேதத்தின் மரபிலிருந்து ஒரு புதிய சிந்தனை மாறுதல் தோன்ற வேண்டிய அவசியம் என்ன? அந்தக் கால கட்டத்தின் சமூக; பொருளாதார சரித்திரத்தைப் பற்றி முழுமையான ஆராய்ச்சிகள் செய்து முடிக்கப்படும் வரை பொதுவான சில விடைகளை மட்டுமே நாம் இப்போதைக்குக் கூறமுடியும். வாழ்விலிருந்து விலகி எதிர் திசை நோக்கிச் செல்லக்கூடிய தத்துவ வேட்கையின் விளைவே இத்தகைய வாழ்க்கையை வெறுத்தலும் மறுத்தலும் ஆகிய பண்பைக் கொண்ட தத்துவம் தோன்றியதற்குக் காரணம் எனலாம். கிரேக்க நாட்டில் அடிமை முறை வளர்ந்த காலத்தைப் போலவே உபநிஷத கால இந்தியாவிலும் புற உலகத்தை அடியோடு வெறுக்கும் தத்துவம் பிறந்தது. இது சுத்தமான விசாரணை அல்லது சுத்த அறிவு என்ற பெயரால் சிந்தனையைக் கட்டுப்பாடின்றி அலையவிட்டு அதனால் பிறந்த தத்துவமே ஆகும். அதாவது உழைப்பிலிருந்து முழுவதும் விலகிவிட்ட சிந்தனையே இதற்குக் காரணம் ஆகும்.

சமுதாயத்தில் ஒரு பிரிவினர் மறு பிரிவினரது உழைப்பினால் உண்டாகும் உபரியினால் வாழ்ந்து கொண்டு அதே சமயம், உற்பத்தியில் தமக்குரிய பொறுப்பைச் செய்யாமல் விலகி வாழ முடியுமானால், அதனால் புற உலகத்தின் யதார்த்த தன்மையை ஒப்புக்கொள்ளாமல் விலகி இருக்க முடியுமானால் மட்டுமே, இத்தகையதொரு தத்துவம் தோன்றியிருக்க முடியும்; ஏனெனில் உழைப்பு முறைதான் உணர்வைப் புறத்திலிருந்து பாதிக்கவல்லது.[45]

வேறு விதமாகச் சொல்வதானால், கொள்கை செயலிலிருந்து முற்றிலும் விலக்கப்பட்டு விட்டது. முற்றிலும் கொள்கையாகவே நின்று விட்டது. சிந்திக்கப்பட்ட பொருள்கள் வெறும் கருத்துக்களாகவே நின்று விட்டன; அறிபவன், அதாவது நான் புற உலகப் பொருளின் தாக்குதல்களினாலேயே உருவாவது; என்றாலும் அந்தப் பொருட்களையே அறியாமை என்றோ அவித்தை என்றோ கூறும் நிலை உண்டாகி விட்டது.

உபநிஷதகால இந்தியாவில் குறிப்பிடத்தக்கது, முற்றிலும் கால் ஊன்றி விட்ட வர்ணாஸ்ரம சமுதாயமே ஆகும். இந்த சமுதாயத்தில் க்ஷத்திரியர்கள். (அரசர்களும், பிரபுக்களும்) ஆளும் பிரிவினர். பிராமணர்கள் (குருமார்கள்) அவர் களுடைய நேரடி ஆதரவில் வாழ்ந்தவர்கள். பிரஹதாரண்யக உபநிஷதம் சொல் கிறது:- "உண்மையிலே, இந்த உலகத்தின் ஆரம்பத்தில் பிரம்மம் மட்டுமே இருந் தது. அது ஒன்றாக இருந்ததனால் வளர்ச்சி பெறாததாக இருந்தது. இதைவிட உயர்ந்ததான வடிவத்தை பிரம்மம் எடுத்தது. அதாவது க்ஷத்திரியத் தன்மையைப் பெற்றது. தேவர்களில் க்ஷத்திரியத் தன்மை பொருந்தியவர்களாகிய இந்திரன், வருணன், சோமன், ருத்திரன், பர்ஜன்யன், யமன், மிருத்யு, ஈசானன் போன்றவர் களாகவும் அது வடிவெடுத்தது. க்ஷத்திரியத் தன்மையைக் காட்டிலும் உயர்ந்தது வேறொன்றும் இல்லை. அதனால்தான் ராஜசூய யாகத்தின் போது பிராமணன் க்ஷத்திரி யனுக்குக் கீழ்பட்ட ஆசனத்தில் உட்காருகிறான். க்ஷத்திரியத் தன்மையில் மட்டும் தான் அவனுக்கு அந்த மரியாதை கிடைக்கிறது. ஆனால் பிராமணத் தன்மைதான் க்ஷத்திரியத் தன்மையின் வழியாகும், அதனால்தான் அரசன் மேலான இடத்தைப் பெற்ற போதிலும்கூட, தனது சொந்த வழியாகப் பிராமணீயத்தையே கடைசியில் சார வேண்டியதிருக்கிறது. எனவே எவனொருவன் அவனைத் (அதாவது பிராமணனை) தாக்கினால் அவன் தோன்றிய மூலத்தைத் தானே தாக்கிக் கொள்கிறான் என்று அர்த்தம். தன்னைவிட உயர்ந்தவன் ஒருவனைத் தாக்கும் பொழுது தன்னையே மேலும் மோசமாகத் தாக்கிக் கொள்ளுகிறான்".[46] இது நமக்கு ஒன்றைத் தெளிவாக உணர்த்துகிறது. அதாவது அரசர்களுக்கும் குருமார்களுக்கும் இடையே எப்படி ஒரு சமரசம் ஏற்பட்டது என்பதையும், அவ்விரு பிரிவினரும் எப்படிக் கூட்டாகத் தம்மை ஆளும் வர்க்கத்தினர் ஆக்கிக்கொண்டனர் என்பதையும் இது நமக்கு உணர்த்து கிறது. இவ்விரு பிரிவினரும் த்விஜர்கள் அல்லது இரு பிறப்பாளர்கள் என்று அழைக் கப்பட்டனர். ஆனால் இதற்கு நேர்மாறாக, "சண்டாளர்கள் என்று அழைக்கப்பட்ட சமுதாயத்தின் அடி மட்டத்தில் வாழ்ந்த மக்கள் சந்தோக்ய உபநிஷதத்தில் 'நாய்க ளோடும் பன்றிகளோடும்' சற்றும் ஏற்றத் தாழ்வின்றிச் சேர்த்துச் பேசப் படுகிறார்கள்."[47]

யாக்ஞவல்கியர் என்ற பிரஹதாரண்யக உபநிஷதத்துத் தத்துவ நூலாசிரி யர் அந்தக் காலத்தின் தத்துவம் என்ன என்பதைப் பற்றி நமக்கு ஒரு கருத்தைச் கோடியிட்டுக்காட்டினார். ஆனால் யாக்ஞவல்கியர் என்ற ஒழுக்க நூலாசிரியர் இந்தத் தத்துவமானது துவிஜர்கள் எனப்படும் பிராமணர்களுக்கும் க்ஷத்திரியர்களுக்கும், பிரத்யேக உரிமை அளிக்கக் கூடியது என்கிறார். உதாரணமாக யாக்ஞவல்கிய ஸ்மி ருதி என்ற நூலில் [48] பிரஹதாரண்யகத்தில் நாம் முன்பே குறிப்பிட்ட பகுதியாகிய ஆன்மா பார்க்கப்பட வேண்டியது, தேடப்பட வேண்டியது, சிந்திக்கப்படவேண்டி யது போன்றவற்றைச் சொல்லும் பகுதியானது வார்த்தைக்கு வார்த்தை விடாமல் மேற்கோள் காட்டப்படுகிறது; ஆனால் அதன் அடியில் மிகவும் சமத்காரமானதொரு

அடிக்குறிப்பு காணப்படுகிறது. அங்கே துவிஜாதிபி: என்று குறிப்பிடப்பட்டிருக்கிறது. அதாவது இருப்பிறப்பாளர்களால் மட்டுமே என்பது பொருள். இந்த ஒழுக்க நூலாசிரியர் அந்தத் தத்துவவாதிக்கு மிகவும் பிற்பட்ட காலத்தவர் என்பது உண்மையே. இருந்த போதிலும், அவர் அந்தக் குறிப்பிட்ட காலத்தில் நீண்டகாலமாக நடைமுறை ஆகிவிட்ட ஒரு மரபை தர்க்கரீதியாக நியாயப்படுத்த முயல்கிறூர்.

அப்படியானுல் துவிஜர்கள் எனப்படும் க்ஷத்திரியர்களும் பிராமணர்களும் உற்பத்தி உழைப்போடு எந்த அளவுக்குத் தொடர்பு கொண்டிருந்தனர்? சுருக்கமாகச் சொல்லப்போனுல், விவசாயத்தைப் பொறுத்த மட்டில் அவர்கள் செய்ய வேண்டியது எதுவும் இல்லை. ஏனென்ருல் பௌதாயனர் என்பவர்[49] சொல்வதைப் போல வேதங்களும், விவசாயமும் ஒன்றையொன்று அழிப்பவை ஆகும். ''க்ஷத்திரியர்களும் பிராமணர்களும் கட்டாயப் படுத்தப்பட்டால், அவர்களுக்கு அடுத்த கீழான தொழிலாகிய வைசியத் தொழிலைச்செய்யலாமே ஒழிய ஒரு போதும் விவசாயம் செய்யக் கூடாது. அது அடிமைத் தொழில் (பராதீனமானது) ஆகும். ஊறு விளைவிக்கக்கூடியதும் ஆகும்'' என்று மனு கூறினுர்.[50] செல்வம் சேர்க்க ஒப்புக்கொள்ளப்பட்ட ஏழு வழிகளை மனு வரிசைப்படுத்திக் கூறினுர். அவைகளுக்கு மேதாதிதி என்னும் உரையாசியர் அவ்வேழு வழிகளில் பிறரை ஜெயித்துச் செல்வம் தேடுவது க்ஷத்திரியருக்கே உரிய உன்னதமான வழி என்றும் அதேபோல பிராமணர்களுக்கு 'தானம் பெறுதல்' உயர்ந்த வழி என்றும் விதித்தார்.[51] க்ஷத்திரியரும் பிராமணரும் 'விருத்தி'யில் அதாவது உற்பத்தித் தொழிலில் ஈடுபட வேண்டியதில்லை என்பதைப் பலவிதமாக மனு எடுத்துரைத்திருக்கிறூர்.[52] மேலும் நாம் உதாரணங்கள் காட்ட வேண்டியதில்லை. உற்பத்திக்கான உழைப்பினில் இருந்து மேல் ஜாதியினர் விலகியே இருந்தனர் என்பது தெளிவான விஷயம். மனித உழைப்பை அவர்கள் வெறுத்தார்கள் என்பது கீழ்த் தட்டுச் சாதிகள் பலவற்றின் பெயர்கள் அவர்கள் செய்து வந்த தொழிலின் அடிப்படையிலிருந்து எழுந்தன என்ற உண்மையிலிருந்து புலனுகும்.[53]

ரிக்வேதத்தின் நிச்சயமாகத் தெரிந்த ஆரம்ப காலகட்டமானது, ஜாதி வித்தியாசத்தையோ அல்லது மனித உழைப்பை வெறுப்பதையோ அறிந்திருக்கவில்லை, மிகப் புராதன காலத்தையோ அல்லது அதற்கடுத்த பண்டைக்காலத்தையோ சார்ந்த அந்தக் கவிதைப் பகுதிகளில் இனக் குழுக்களைச் சேர்ந்த மக்களின் கூட்டு உழைப்பைப் போற்றிப் புகழும் பாடல்கள் உண்மையில் மிகவும் கணிசமான அளவிலேயே காணப்படுகின்றன. உண்மையில் உற்பத்தித் தொழிலை ஊக்குவிப்பதே ரிக் வேதத்தில் திரும்பத் திரும்பச் சொல்லப்படும் லட்சியமாக இருந்தது. தேவர்களும் மனிதக் கூட்டத்தில் வந்து கலந்து கால்நடைகளையும் உணவுச் செல்வத்தையும் அபிவிருத்தி செய்ய உதவுவதாகக் காட்டப்பட்டனர். கலைகளும், கைத்தொழிலும் பிற்காலத்தைய ஜாதிப் பிரிவினைக்கு உட்பட்ட சமுதாயத்தில் வெறுப்புக் கண்களோடு பார்க்கப்பட்டதைப் போல அன்றி, இந்த ஆரம்ப காலக் கவிஞர்களால் அதி முக்கியமானதாகக் கருதப்பட்டன. அவர்களது கற்பனையில் த்வஸ்திரன் என்ற

அதி உன்னதமான கைவண்ணம் பெற்ற தொழிலாளி ஒருவன் வணங்கத்தக்க தெய்வம் என்ற நிலைக்கு உயர்த்தப்பட்டான். "அவன் ஒரு கைதேர்ந்த தொழிலாளி. தலைசிறந்த கலைஞனின் கைவண்ணத்தோடு பல பொருள்களைப் படைக்கும் திறன் பெற்றவன். கலை நுணுக்கத்தோடு படைக்கும் ஆற்றலில் உண்மையிலேயே எல்லாத் தொழிலாளி களிலும் அவன் சிறந்தவன்.''[55]

ஆகையால், வேத நூல்களின் ஆரம்பகாலப்பகுதியில், அறிவு அல்லது ஞானம் என்பது உழைப்புக்கு எதிரானதாகவோ அல்லது அதை விட்டு விலகியதாகவோ அல்லது உழைப்பைக் காட்டிலும் சிறந்ததாகவோ இருக்க முடியும் என்று எந்தப் பகுதியும் காட்டவில்லை. இன்னும் வற்புறுத்திச் சொல்வதானால், வேத நூலின் ஆரம்ப காலக் கவிஞர்களின் நோக்கில், அறிவு என்பதும் உழைப்பு என்பதும் ஒரே சொல்லாலேயே உணர்த்தப்பட்டன. உதாரணமாக நிகண்டில்[56] 'பிரக்ஞா' அல்லது ஞானம் என்ற சொல்லுக்குச் சமமான 'தி' (dhi) என்ற சொல்லானது 'கர்மா' அல்லது தொழில் என்ற சொல்லையும், குறிப்பதாக இருக்கிறது. 'கர்மா' என்ற சொல்லுக்குச் சமமான இன்னொரு சொல் 'க்ரது' என்பது. இதற்குப் பொருளும் பிரக்ஞா அல்லது ஞானம் என்பதே. இதே போல 'சசி' என்ற சொல் 'பிரக்ஞா' 'கர்மா' என்ற இரு சொற்களுக்கும் பொருந்துவதாகும். இவற்றின் உறைபொருள் தெளிவானது; அதாவது உழைப்பாக இல்லாத ஒன்று அறிவாக ஆகாது என்பதே அதற்குப் பொருள்; அக்காலத்தில் அறியப்பட்டிருந்த ஒரே அறிவு உழைப்போடு கூடிய அறிவுதான். இதில் இன்னொரு வேடிக்கையான விஷயம் என்னவென்றால் அத்வைத வேதாந்தத்தில் இருள் நிறைந்ததும் பொருள் புரியாததும் ஆன பிரமையைக் குறிப்பிடும் சொல்லாகிய மாயை என்பது நிகண்டில் பிரக்ஞா என்ற சொல்லுக்குச் சமமாகக் குறிப்பிடப் பட்டிருக்கிறது. அந்தச் சொல் ஆரம்பத்தில் அறிவு—உழைப்பு என்ற இரண்டின் சேர்க்கையுமாக இருந்தது.

இவை எல்லாம் பண்டைய கிரேக்க நாட்டின் நிலையை நினைவுறுத்துவதாக இருக்கின்றன. '' 5-ஆம் நூற்றாண்டுக்கு முன்னால் சிந்தனைக்கும் உழைப்புக்கும் இடையேயான இணைப்பு மிகச் சிறப்பான இடம் பெற்றிருந்தது. புராணங்களிலும் காவியங்களிலும் அறிவு என்பது உழைப்பையே குறித்தது. அறிதல் என்பது உழைக்க அறிதல் என்பதே ஆகும். ஞானம் என்பது உழைப்புத் திறன்தான். எனவே உழைப்புச் சக்தியையே குறிக்கும்; ஹீராகிளீடஸ் என்பவர்தான் இந்தக் கொள்கையை விளக்கியவர்களில் முதல்வர்; ஒரு வகையில், logos என்ற சொல்லும் sophie என்ற சொல்லும் உண்மையான சொல் (சிந்தனை), சரியான செய்கை என்ற இரண்டு பொருளுக்கும் பொருந்துவதாக அவர் கூறினார்".[57] அடிமை முறை வளர்ந்ததன் காரணமாக உழைப்பின் மதிப்பு மிகவும் தாழ்ந்து விட்ட சூழ்நிலையில், அறிவு உழைப்போடு தனக்குள்ள பிணைப்பைத் தணித்துக் கொள்ள ஆரம்பித்தது. அதனால் பொருளால் ஆன இந்த உலகத்திலிருந்து, உழைப்பதன் மூலமே பிறரோடு தொடர்பு கொள்ள வேண்டியிருந்த உலகத்திலிருந்து, தன்னை விடுவித்துக் கொள்ள முனைந்தது. 'பிளாட்டோவைப்

பொறுத்தமட்டில்—ஞானம் இயல்பான அறிவு அல்ல—அது அதீதி இயல்புடைய கருத்துக்களால் ஆனது... விலங்கினங்களிடமிருந்து மனிதன் வேறுபட்டதற்கு சமமானதென்று டெமாக்ரீடஸ் எந்த சக்தியைச் சொன்னாரோ, அந்தக் கலையை பிளாட்டோ ஒருவிதமான சிறைக்கூடம் என்று தாழ்த்திச் சொன்னான். கலை சிந்தனையின் ஒரு பகுதியைச் சார்ந்தது, அடிமையின் இழிந்த அறிவைச் சார்ந்தது, அது ஒரு தத்துவஞானி கூறும் உண்மையைப்போல உயர்ந்ததல்ல. பிளாட்டோ தமது "நீதிகள்" (Laws) என்ற நூலில் அடிமை முறையை அடிப்படையாகக் கொண்ட தமது சமுதாயத்தை அமைக்கிறார். அப்படிச் செய்துவிட்டு ஒரு கேள்வியைக் கேட்கிறார்; "இப்பொழுது நாம் அருமையான ஏற்பாடுகளைச் செய்து விட்டோம். உடல் உழைப்பிலிருந்து நமது குடிமக்களை நாம் விடுவித்து விட்டோம். கலைகள் கைத்தொழில்கள் எல்லாம் வேறு பிரிவினருக்கு மாற்றப்பட்டு விட்டது; விவசாயமோ ஒரு நிபந்தனையின் பேரில் அடிமைகளிடம் விடப்பட்டிருக்கிறது. சிரமமில்லாத, சுகமான வாழ்க்கை வாழ்வதற்குத் தேவையான உணவுப் பொருள்களை நமக்கு அவர்கள் கொடுக்க வேண்டும் என்ற நிபந்தனையோடு மாற்றப்பட்டு விட்டது. இனி நாம் நமது வாழ்க்கையை எப்படி அமைத்துக் கொள்வது?", இப்படிக் கேட்பதைக் காட்டிலும் சரியான கேள்வி, நமது புதிய வாழ்க்கை முறை நமது சிந்தனைகளை எப்படி மாற்றி அமைக்கப் போகிறது? என்பதே. ஏனெனில் இந்த வாழ்க்கை முறை ஒரு புது மாதிரியான சிந்தனையைக் கொண்டு வந்தது. இந்த சிந்தனை, விஞ்ஞானத்திற்கு நேர் விரோதமானது. உண்மையான அறிவு, கேள்வி கேட்டுக் கேட்டுப் பெறக்கூடிய அறிவு இனிமேல் செல்லாக்காசாகி விட்டது; ஏனெனில் இயற்கையை மனித சக்திக்குப் பணிய வைக்க உதவி வந்த கருவிகளும் முறைகளும், உண்மையில் இல்லாவிட்டாலும் கூட, பிளாட்டோ, அரிஸ்டாடில் ஆகியோரால் கற்பனை செய்யப்பட்ட அரசியலில், அடிமைகளுடையனவாக ஆக்கப்பட்டு விட்டன''.[59]

உபநிஷதகால இந்தியாவிலும், விவசாயம், கலைகள் எல்லாம் கீழ்மட்ட ஜாதியினருக்கு ஒதுக்கப்பட்டு விட ஓய்வுடைய ஜாதியினராகிய க்ஷத்திரியர்களும், அதாவது ஆளும் வகுப்பினரும், அவர்களது நேரடி ஆதரவில் வாழ்ந்த பிராமணர்களும் பெரும்பாலும் பிளாட்டோ கூறிய வழியிலேயே தங்கள் சிந்தனைகளைப் புனரமைத்துக் கொண்டார்கள். அதாவது அவர்களது சிந்தனைகள் உழைப்பிலிருந்துவிடுபட்டுவிட்ட சிந்தனைகள், அதனால் அவைகள் உலக மறுப்புத் தத்துவங்களாக இருந்தன.

உபநிஷதத்தில் காணப்படும் ஆன்மீக வாதம் க்ஷத்திரியர்களால் ஆக்கப்பட்டது என்று நிரூபிக்கும் ஆர்வத்தினால் இந்த அடிப்படைச் சூழ்நிலைகளைச் சில தற்கால அறிஞர்கள் மறைத்து விடுகிறார்கள். உபநிஷதங்களில் உள்ள சான்றுகள் சில, இந்த முற்றிலும் புதுமையான தத்துவத்தை உண்டாக்குவதில் அரசகுமாரர்களும், பிரபுக்களும் பெரும்பங்கு பெற்றிருந்ததைக் காட்டுவது உண்மைதான். பிரஹதாரண்யகத்திலும்,[60] கௌஷிதகியிலும்[61] வருகின்ற ஒரு கதையின்படி கார்க்யர் என்றொரு பிராமணன் அஜாத சத்ருவுக்கு பிரம்மத்தின் இயல்பை விளக்க முற்படுகிறார்; முதல்

பகுதியாக பனிரெண்டும் இரண்டாவது பகுதியாகப் பதினாறும் என்று தொடர்ச்சியான கொள்கைகளை அவர் சொன்னார். இவை எல்லாம் திருப்தி அளிக்கவில்லை என்று அரசன் நிராகரித்து விடுகிறான். எனவே கார்க்யன் அரசனிடம் "நான் தங்களுக்கு சிஷ்யனாக ஆகிவிடுகிறேன்" என்றே சொல்லி விடுகிறான். அரசன் "உண்மையில், இது மரபுக்கு விரோதமான செயல். ஒரு பிராமணன் க்ஷத்திரியனைப் போல அவன் எனக்கு பிரம்மத்தை உபதேசிப்பான்" என்று சிந்திப்பது சரியல்ல, இருந்தாலும் நான் உனக்கு பிரம்மத்தைத் தெளிவாக அறிந்து கொள்ள உதவுவேன்.' என்றான். பின்பு அரசன், எப்படிச் சாதாரணமான உணர்வை முறைப்படி போக்குவது என்பதையும், எப்படிக் கனவு நிலையில் ஆழ்ந்து அதற்குப் பின் ஆழ்துயில் நிலையை அடைவது என்பது பற்றியும் அதன் மூலம் பிரம்மத்தை உணர்வதைப் பற்றியும் (கார்க்யனுக்கு) விளக்கினார். "சிலந்திப் பூச்சிலிருந்து இழை வெளியே வருவதைப் போலவும் நெருப்பிலிருந்து சிறு சிறு பொறிகள் தோன்றுவதைப் போலவும், ஆன்மாவிலிருந்து எல்லாவிதமான முக்கியமான சக்திகளும், எல்லா உலகங்களும் தோன்றின "என அவன் விளக்கினான். பிரஹதாரண்யகத்தில் அரசன் ஆன்மாவை 'உண்மைகளின் உண்மை' என்று அழைத்தான். கௌஷிதகியில் அது எப்படி உடலிலுள்ள உயிரோடு சம்பந்தப் பட்டது என்று தெரிவிக்கிறான். "ஒருவன் விழித்தெழும் பொழுது, எரிகின்ற ஜ்வாலையிலிருந்து பொறிகள் பல திசையில் சிதறுவதைப் போல இந்த ஆன்மாவிலிருந்து ஜீவாதாரமான மூச்சுக்கள் எழுந்து அவைகளின் இருப்பிடங்களுக்குச் செல்கின்றன. இந்த ஜீவாதாரமான மூச்சிலிருந்து உணர்வுச் சக்திகள் தோன்றுகின்றன. உணர்வுச் சக்திகளிலிருந்து உலகங்கள் தோன்றுகின்றன. இந்த ஆன்மா — மூச்சு விடும் அதே ஆன்மா — ஏன் ஞானபூர்வமான ஆன்மாவும் கூட, உடம்பில் உறைந்திருக்கும் ஆன்மாவோடு சம்பந்தப்பட்டு, மயிரிலிருந்து உடலில் நகத்தின் நுனிவரை, நுழைந்திருக்கிறது. கத்தியானது எப்படிப் பெட்டிக்குள் மறைத்து வைக்கப்பட்டிருக்கிறதோ, அதே போல ஞானபூர்வமான ஆன்மா, இந்த உடலிலுள்ள ஆன்மாவில் நுழைந்து, தலைமயிரிலிருந்து நகத்தின் நுனிவரை மறைந்து நிற்கிறது. அந்த ஆன்மாவின் மீது இந்த ஆன்மாக்கள் எல்லாம் தலைவனிடம் பிரஜைகள் சார்ந்திருப்பதைப் போல சார்ந்திருக்கின்றன. தலைவன் தனது பிரஜைகளிடம் உரிமை அனுபவிப்பதைப் போலவும், அந்தத் தலைவனின் கட்டளைக்கு அடங்கி அவர்கள் சேவை செய்வதைப்போலவும், ஞானபூர்வமான ஆன்மா பிற ஆன்மாக்களிடம் உரிமை கொண்டாடுகிறது. அதே போல இந்த ஆன்மாக்களும் அந்த ஆன்மாவிற்குத் தொண்டர்களாய் இருக்கின்றன"[62]

இந்த உருவகம் அந்தக் கால கட்டத்தில் ஆளும் வர்க்கத்திற்கு இருந்த உரிமையிலிருந்து பெறப்பட்டது புராதன கிரேக்கத்தில் அடிமை முறை பரவிய பின்னர் நிலவிய சூழ்நிலையை இது நினைவு படுத்துவதாக இருக்கிறது. "இந்த ஆண்டான்—அடிமை உறவு முறைதான் பிளாட்டோவின் எந்தத் துறை பற்றிய கருத்துக்கும் அடிப்படையாக இருந்தது".[63] அரிஸ்டாடிலோ அடிமைகள் சுதந்திரப்

பிரஜைகளுக்கும் கட்டுப்பட்டு இருக்க வேண்டும் என்பதை நியாயப் படுத்த ஆணுக்குப் பெண்ணும்,ஆன்மாவுக்கு உடம்பும் கட்டுப்பட்டிருப்பதை சொல்லுகிறார். பெண்ணின் அடிமைத்தனமும், ஒரு அடிமையின் அடிமைத்தனமும் ஒரே இயல்பான நிகழ்ச்சிகளே: ஆனால் ஆன்மாவுக்கு உடம்பு கட்டுப் பட்டிருப்பதும், வடிவத்துக்குப் பொருள் பட்டிருப்பதும் அன்றைய சமுதாயத்தில் அவரைச் சூழ்ந்திருந்த முரண்பட்ட சிந்தனை நிலையைப் படம் பிடித்துக் காட்டுவதைத் தவிர வேறொன்றுமில்லை''.[64]

இந்தச் சந்தர்ப்பத்தில் ஒன்றைச் சொல்வது ஏற்றதாக இருக்கும். உபநிஷத கால அரசனைப் பொறுத்த மட்டில், இந்த உருவகம் வெறும் தத்துவ ரீதியான பொருள் மட்டும் கொண்டதல்ல; ஏனென்றால் வேறொரு வழியில். இந்த ஆன்மா பற்றிய புதிய தத்துவமானது அந்த ஆளும் வர்க்கத்தின் அரசியல் இடத்தை நிலை நிறுத்த உதவியாக இருந்தது. அவன் சொன்னான். ''உண்மையில், இந்திரன் இந்த ஆன்மாவைப் புரிந்து கொள்ளாத வரையில் அசுரர்களால் தோற்கடிக்கப்பட்டான். அதை அவன் புரிந்து கொண்டவுடன் அசுரர்களை வீழ்த்தி வெற்றி கொண்டதுமல்லாமல் எல்லாத் தேவர்களுக்கும், உயிர்களுக்கும் மேலாதிக்கம் செலுத்துகிற உன்னதமான நிலையைப் பெற்றான்''.[65] நாம் ஏற்கனவே பார்த்துள்ளபடி உபநிஷதக் கற்பனைக் கதைகளில் இந்திரன்தான் தேவர்களுக்குள்ளே க்ஷத்திரியன். சாந்தோக்ய உபநிஷதத்தில்[66] இந்தக் கருத்து இன்னும் தெளிவாகவே கூறப்பட்டிருக்கிறது. பிரஹாதாரண்யக உபநிஷதத்திலும்[67] கௌஷிதகி உபநிஷதத்திலும்[68] இது சில மாறுபாடுகளுடன் கூறப்பட்டிருக்கிறது. கௌதமன் என்றொரு அந்தணன் பஞ்சால அரசனிடம் தத்துவ ஞானத்தை வேண்டிச் சென்றான். சாந்தோக்யத்தில் வரும் அரசன் அவனிடம் சொன்னான். ''இந்த ஞானமானது பிராமணர்களில் உன்னைத் தவிர வேறு யாருக்கும் வாய்த்ததில்லை; ஆகவே எல்லா உலகங்களிலும் ஆட்சிப் பொறுப்பு க்ஷத்திரியர்களிடம் மட்டும் இருந்து வந்தது'' என்று சொன்னான். நிச்சயமாக, ஒரு சரித்திர பூர்வமான உண்மை இந்தக் கூற்றில் அடங்கி இருக்கிறது. ஏனென்றால் அரச பதவியும் இந்தப் புதிய தத்துவ நோக்கும் ஒன்றுக்கொன்று முற்றிலும் சம்பந்தமற்றவை அல்ல. ஆளும் வர்க்க மனோபாவத்தில் உண்டாகும் பிரதிபலிப்பைப் போல, இவை இரண்டும் ஒன்றுக்கொன்று தலைகீழாய்த் தோற்றம் அளிப்பவை; அரசனுடைய அதிகாரம் சிந்தனையாளர்களுக்குச் சிந்திப்பதற்குரிய ஓய்வான வர்க்க வாழ்க்கையை ஏற்படுத்தித் தந்தது; மாறாக அவர்கள் தங்களது ஓய்வான வர்க்க வாழ்க்கை தந்த தத்துவத்தை விரிவு படுத்தித் தர வசதி ஆயிற்று

உபநிஷதத் தத்துவமானது அரசர்கள் வழிவந்தது என்ற கருத்தை மறுமுறையும் பார்ப்போம். கீத் என்பவர்[69] இந்தக் கருத்துக்கு ஒரு கடுமையான எதிர்ப்பைத் தெரிவிக்கிறார். அவர் பின்வருமாறு வாதிக்கிறார். ''அக்கருத்தைக் கொண்டவர்களுடைய கொள்கையால் உள்ள சில கஷ்டங்கள் இந்தப் பிரச்னைக்கு ஒரு வழியைக் காட்டுகின்றன; உபநிஷதத்தின் முழுமையான மரபு பிராமணீயமாக இருந்தும், அந்நூல்களில் அரசர்கள் பற்றிய கொள்கை இடம் பெற்றிருப்பதேன் என்பதை விளக்கும் வகையில் ஒரு முடிவை நாம் கண்டுபிடித்தாக வேண்டும். அந்தப் பகுதிகளில்

காணப்படும் குறிப்புக்கள் எல்லாம் தங்களுடைய கௌரவத்திற்கு இழுக்கை உண்டாக்கும் என்று தெரிந்தும்கூட பிராமணர்கள் அவைகளை அப்படியே விட்டு வைத்திருக்கிறார்கள் என்று எண்ணிப் பார்ப்பதே முட்டாள் தனமாகும்'' என்று அவர் சொல்கிறார். சரியான காரணம் அதுதான். அரசர்களின் பேரிலும், இளவரசர்களின் பேரிலும் தத்துவ ஞானத்தை ஏற்றிச் சொல்லும் கதைகளை விட்டு வைத்திருப்பதே அவைகள் பிராமணரின் கௌரவத்திற்கு இழுக்கானவை என்று அவர்கள் கருதவில்லை என்பதைக் காட்டுகிறது. அரசர்களின் கையை எதிர்பார்த்து வாழ்ந்த பிராமணர்கள் அப்படி எண்ணுவதற்கும் நியாயம் இல்லை. தாழ்ந்த ஜாதியினரைப் போல அவர்கள் நேரடியாக உற்பத்தித் தொழிலில் ஈடுபட்டவர்களும் இல்லை; அரசர்களைப் போல நேரடியாகக் கொள்ளை அடிப்பவர்களும் இல்லை; அவர்கள் அரசர்கள் அளித்த தானம் எனும் பெயரில் வந்த உபரியைக் கொண்டு வாழ்ந்து வந்தார்கள். தானம் பெறுவது பிராமணர்களின் அதி உன்னதமான வருமான வழி என்று நீதி நூல்கள் கூறின என்பதை நாம் பார்க்கிறோம்; எது எப்படி இருந்தாலும் ஆன்மீகத் தத்துவமானது இரண்டு ஜாதியாருக்கும் பொருந்தியது எனலாம்; ஏனென்றால் இரண்டு வகுப்பினருமே உற்பத்திக்கான உழைப்பிலிருந்து, மனுவின் வார்த்தையிற் சொல்லுவதானால், 'விருத்தி'யிலிருந்து விலகியே இருந்தனர். ஒரே கொள்கை உபநிஷதங்களில் அரசன் அஜாதசத்ருவாலும், அந்தணர் யாக்ஞவல்கியராலும் பேசப்படுகிறது. அதிலும் ஜனகன் என்ற அரசன், யாக்ஞவல்கியர் தன் மனம் போன போக்கில், இந்த ஆன்மீக விசித்திரங்களை விவரிக்கக் கேட்டுப் பிரமித்துப் போய் அளவிடற்கரிய செல்வத்தை அவருக்குக் கொடுத்ததையும் நாம் பார்க்க வேண்டும்.

இந்த இடத்தில் முக்கியமானதொரு தடயம் நமக்குக் கிடைக்கிறது. அதாவது மஹாயனர்கள் போன்ற சநாதன பௌத்தர்களும், அத்வைத வேதாந்திகளைப் போன்ற சநாதன பிராமணர்களும், அவர்களுக்கிடையே மத சம்பந்தமாக எவ்வளவு விரோதங்கள் இருந்த போதிலும், ஏன் ஒரே விதமான தத்துவ நோக்கைக் கொண்டிருந்தார்கள், ஏன் ஒரே வழியிலேயே ஆதை அபிவிருத்தி செய்தார்கள் என்பதற்கான காரணங்கள் நமக்குக் கிடைத்திருக்கின்றன. இந்தத் தத்துவ வாதிகள் எல்லோரும் குறிப்பிடத்தக்க அளவு உழைப்பிலிருந்து விலகியே இருந்தார்கள். அரசர்களாலும் பிரபுக்களாலும் பராமரிக்கப்பட்ட மடாலயங்களில் இருந்து கொண்டு முற்றிலும் கற்பனையினால் ஆன வாழ்க்கையையே நடத்தி வந்தார்கள். ஆரம்பத்தில் அத்வைத வேதாந்திகள் பௌத்தர்களைப் போல் சிறந்த அமைப்புக் கொண்ட மடாலயங்களைப் பெற்றிருக்கவில்லை என்பது உண்மையே என்றாலும், சங்கரர் ஒரு பெரிய அரசியல் அமைப்பாளர் என்ற முறையில் நாட்டின் நான்கு மூலைகளிலும் அவைகளை ஸ்தாபித்து விட்டார். ஆனால் இவையெல்லாம் இந்திய சரித்திரத்தின் பிந்தைய அத்தியாயங்களைச் சேர்ந்தவை. அவைகளைப் பற்றிய விவரமான ஆராய்ச்சி துரதிர்ஷ்ட வசமாக இக்கட்டுரையில் சாத்தியமில்லை.

தமிழாக்கம் : வெ. கிருஷ்ணமூர்த்தி.

மேற்கோள்கள்.

1. ஆன்மீக வாதம் என்பது பற்றித் தற்கால ஆன்மீக வாதிகள் பல தரப்பட்ட விளக்கங்கள் அளித்திருந்த போதிலும் (A. C. Ewing, Idealism: A critical Survey, London 1936 — Introduction பார்க்க) ஏங்கல்ஸ் அளித்த விளக்கத்தையே நான் பின்பற்ற விரும்புகிறேன் ஆன்மா முதலானது என்று சொல்லுகிற தத்துவம் ஆன்மிகவாதம்: இது இயற்கை முதலானது என்று சொல்லும் பொருள் முதல் வாதத்திற்கு நேர் எதிரிடையானது. இந்தியத் தத்துவ உலகில் தோன்றிய சில ஆன்மீக வாதிகளல்லாத தத்துவ வாதிகளும் தங்களுடைய கொள்கைகளுக்குச் சாஸ்திர சம்மதம் பெற விரும்பினார்கள் என்பதானது என்னுடைய வாதத்தைத் தவருக்கவில்லை; ஏனெனில் ஆன்மீக வாதிகளுக்கு அது ஒரு அவசியமாக இருந்தது. மற்றோர்க்கு அப்படி இல்லை.

2. S. N. தாஸ்குப்தா இந்தியத் தத்துவ வரலாறு Vol. I கேம்பிரிட்ஜ் 1922 p 434.

3. R. G. பண்டார்கர் வைஷ்ணவம் சைவம் முதலியன; ஸ்ட்ராஸ்பர்க் 1913. p. 1.

4. G. தீபாத், கீழை நாடுகளின் புனித நூல்களில் Vol 34. Intro. p. C. III.

5. P. டாய்ஸன் இந்தியத் தத்துவத்தின் சுருக்கம் Berlin 1907: p. 22.

6. R. E. ஹ்யூம் பதின்மூன்று பிரதான உபநிஷதங்கள் London 1951 p. 7.

7. A. S. கேடன், மதம், கோட்பாடு பற்றிய எக்ஸைக்லோபீடியா (ed) J. Hastings' Edinburgh 1908-18 XII 541.

8. T. ஷ்செர் பாட்ஸ்காய்—பௌத்த வாதம் Leningrad, 1932 Vol. I pp. 21—22.

9. பிரச்சன்ன பௌத்தர் என்ற சொற்றொடர் விஞ்ஞான பிக்ஷுவால் பத்ம புராணத்திலிருந்து எடுக்கப்பட்ட 'சாங்கிய பிரவசன பாஷ்யத்திற்கு எழுதப்பட்ட முகவுரையில் உபயோகப்படுத்தப்பட்டுக்கிறது. மதவர் பிரமசூத்திரம் II II 29க்கு எழுதிய முகவுரையில் உபயோகப்படுத்தப்பட்டிருக்கிறது. மத்வர், பிரம்ம சூத்திரம் II II 29க்கு எழுதிய தமது அனுபாஷ்யத்தில் மாயாவதிகளின் பிரம்மம்என்பது சூன்யவாதிகளின் சூனியத்தைத் தவிர வேறொன்றும் இல்லை என்று மொட்டையாகக் கூறினார். அத்வைத வேதாந்தத்திற்கும் மஹாயனபௌத்தத்திற்கும் உள்ள அடிப்படையான ஒற்றுமையைப் பற்றிக் குத்தலாக மொழிந்த வேறு சிலரும் உண்டு. அவர்கள் பார்த்தசாரதி மிஸ்ரர் (சாஸ்திரதீபிகை nir. ed., p iii) ஜெயந்திபட்டர் (நியாயமஞ்சரி Chow ed II 96) முதலியோர் ஆவர். இதே பொருளை பரந்த அளவில் விவாதித்த தற்காலத்தையே அறிஞர்கள் V. பட்டாச்சாரியா I H Q X pp 1—11; H ஜகோபி JAOS pp. 51 sqq தேலா வாலீ பௌஸின் JRAS 1910 pp 128 Sqq; T. ஷ்ரெட்பாட்ஸ்காய், புத்தமதத்தின் நிர்வாணக் கொள்கை, லெனின்கிராடு 1927 p. 36 மற்றும் S. N. தாஸ்குப்தா இந்தியத் தத்துவ வரலாறு I pp 423 Sq.

10. SBE XIII 84

11. T. W. ரைஸ் டேவிட்ஸ், புத்திரன் வாசகங்கள் Vol IV London 1921 p 121

12. அப்பாலைத் தத்துவத்தின் பால்புத்தரின் சொந்த வெறுப்பு தற்காலத்தைய அறிஞர்களால்பெருமளவில்வி வாதிக்கப்பட்டிருக்கிறது.

13. T. ஷ்ரட்பொட்ஸ்காய் புத்தமதத்தின் நிர்வாணக் கொள்கை.

14. A. B. கீத் புத்தமதத் தத்துவம் Oxford 1923 p 217

15. Rgyan-Drug Mchog-Güyis, Sikkim p 30

16. Ibid p 26.

17. V.I. லெனின், பொருள் முதல் வாதமும் அநுபவவாத விமரிசனமும் Moscow 1947 p 280.

18. பிரஹதாரண்யக உபநிஷதம் II 4. 5. மேற்கோளாகக் காட்டப்படும் உபநிஷதப் பகுதிகள் பெரும்பாலும் R. E. ஹ்யூம் அவர்களின் மொழி பெயர்ப்பை அடிப்படையாகக் கொண்டிருக்கின்றன.

20 சாந்தோக்ய உபநிஷதம் VIII. 7. 1

21 பிரஹதாரண்யக உபநிஷதம் II 4.5

22 Ibid II 4.6

23 Ibid II 4.12

24 சாந்தோக்ய உபநிஷதம் VII 1.2

25 P. டாய்ஸன் உபநிஷதங்களின் தத்துவம் Edinburgh 1906 pp - 74-75

26 விக்ரஹவ்யவர்த்தனி ஸ்லோகங்கள் 31 sqq

27 S. முகர்ஜி நவ நலாந்தா மஹாவிஹார ஆராய்ச்சிப் பிரசுரம் I, 22.

28 லெனின் சொல்வதைப் போல, இயற்கை விஞ்ஞானம் பொருள் முதல் வாதத்தின் அறிதல் பற்றிய கொள்கைக்கு இயல்பாகவே துணை செய்கிறது (பொருள் முதல் வாதமும் அனுபவாத விமர்சனமும் p 69) அவர் சொல்கிறபடி இதற்கு மாறாக ஆன்மீக வாதமானது "மனிதன் மூளையின் உதவியினால்தான் சிந்திக்கிறானா?" மனிதனுக்கு முன்னாலேயே இயற்கை இருந்ததா?" என்பது போன்ற அடிப்படை விஞ்ஞானக் கேள்விகளாலேயே தகர்ந்து போகும். தற்கால விஞ்ஞானமானது பொருளை விலக்கியதன் மூலம் ஆன்மீக வாதம் சரியானது என்ற கொள்கைக்கு இடம் கொடுத்துவிட்டது என்ற கூற்றுக்கு சரியான விடையாக லெனினின் 'பொருள் முதல் வாதமும் அனுபவ வாத விமரிசனமும்' என்ற நூல் நிற்கிறது. இந்நூலின் கருத்தைத்தொடர்ந்து. அதே சிந்தனைப் போக்கில் எழுதப்பட்டுள்ள நூல், லெனினுக்குப் பின்னால் ஏற்பட்டுள்ள விஞ்ஞான முன்னேற்றத்தை உள்ளடக்கி எழுதப்பட்டுள்ள நூல் J. D. பெர்னாலின் வரலாற்றில் விஞ்ஞானம்' London 1954 என்ற நூலாகும்.

29. தத்துவார்த்த உண்மைக்கும், அனுபவ ரீதியான உண்மைக்கும் இடையே உள்ள வேறுபாடு ஆன்மீக வாதிகளுக்கே உரியது. லெனின் தமது பொருள் முதல் வாத அனுபவ வாத விமரிசனமும் என்ற நூலில் (பக்கம் 141) பின்வருமாறு கூறுகிறார். "ஆன்மீக வாதத்தின் அடிப்படையான குறைபாடு அதுதான்; அறியப்படுவதையும் அறிபவனையும் உலகத்தின் உண்மையான தன்மையைப் பற்றியும் பொய்மையான தன்மையைப் பற்றியும் அது கேள்வி கேட்டு பதிலும் சொல்கிறது; ஆனால் அது கொள்கையளவில் மட்டுமே (ஃப்யூர்பாக்) ஃப்யூர்பாக் அறிவு பற்றிய தமது கொள்கைக்கு அடிப்படையாக ஒட்டு மொத்தமான மனிதப் பழக்க வழக்கத்தைக் கொள்கிறார். ஆன்மீக வாதிகளும் கூட அனுபவபூர்வமான வாழ்க்கையில் 'நான்' மற்றும் 'நீ' என்பனவற்றின் யதார்த்தத் தன்மையை ஒப்புக்கொள்கிறார்கள் என்று அவர் சொல்கிறார். ஆன்மீக வாதியைப் பொறுத்த மட்டில் 'இந்தக் கருத்து அனுபவ வாழ்க்கைக்கே பொருந்தும் அனுமானத்துக்குப் பொருந்தாது. ஆனால், வாழ்வை மறுக்கின்ற ஒரு அனுமானம், சாவைப் பற்றிய கொள்கையை உறுவாக்குகின்ற, உடலை விட்டுத் தனியாக ஒரு ஆன்மாவைப் பிரித்துச் சொல்கிற ஒரு அனுமானம் அத்தகைய உண்மையைப்பற்றிய ஒரு கொள்கை, உண்மையில் ஒரு செத்துப்போன தவறான அனுமானமாகவே இருக்கிறது. நாம் உணர ஆரம்பிப்பதக்கு முன்னமேயே நாம் சுவாசிக்கிறோம்; காற்றோ, உணவோ அல்லது தண்ணீரோ இல்லாமல் நாம் உயிர்வாழ முடியாது'.

30. ஸ்லோக வார்த்திகை, நிராலம்வன வாதம் செய்யுட்கள் 6-10.

31. சங்கர் — பிரம்ம சூத்திரம் II. II. 21 பற்றி எழுதியுள்ளது.

32. T. ஷ்செட் பாட்ஸ்காய் தமது 'புத்த மதத்தின் நிர்வாணக் கொள்கை' என்ற புத்தகத்தில் பின்வருமாறு எழுதுகிறார். "அவர்களை (மாத்யமிகர்களை) சங்கரர், எல்லாவிதமான தர்க்க நியாயங்களையும் தாழ்த்தி விட்டதாகக் குற்றம் சாட்டி அவர்களோடு எந்தவித வாதத்திற்கும் இறங்க மறுக்கிறார். சங்கரரின் நிலை வேடிக்கையானது. ஏனென்றால் அவர் மனத்துக்குள்ளே, மித்யமிகர்களிடம் பொதுவான கொள்கைகளில் ஒற்றுமை உடையவராக இருக்கிறார். ஏனெனில் அவர்களும் ஒன்றே உண்மை; அது இரண்டற்றது என்ற கொள்கையிலும், பல வகைப்பட்ட உலகத் தோற்றங்கள் எல்லாமே மாயை என்ற கொள்கைகளில் ஒத்துப் போகிறார்கள். ஆனால் சங்கரர் பௌத்த மதத்தின் விரோதி என்ற நிலையில் இந்த உண்மையை எப்பொழுதும் திடமாக ஒப்புக்கொள்ள முடியாதிருந்தார். எனவேதான் மாத்யாமிகர்களை அவர் மிகவும் வெறுப்போடு நோக்கி அவர்கள் பிரம்மத்தைப் பிரமாணங்கள் எனப்படும் தர்க்கரீதியான முறைகளில் அறிய முடியாது என்று கூறுவதாகக் குற்றம் சாட்டுகிறார். இந்தக் கருத்தைச் சங்கரரும் கொண்டிருக்கவே செய்கிறார். இது எல்லோருக்கும் தெரிந்த விஷயம். பிரம்மத்தை அறியத் தர்க்க நியாயங்கள் வழிகள் என்று அவரும் ஒப்புக்கொள்ளவில்லை.

வேதாந்தம் தர்க்க நியாயத்தையும் மீறி ஒப்புக்கொள்ளப்படவேண்டும் என்ற உரிமை யுடையது என்று அவர் எண்ணுகிருர். ஏனெனில் அது 'வெளிப்படுத்தப்பட்டது' என்ற கொள்கையையே அவர் சார வேண்டியிருக் கிறது. ஆனல் அவர் தமது எதிரிகள் எல்லோரிடமும் இருந்து கண்டிப்பான தர்க்க நியாய முறைகளை எதிர்பார்க்கிருர்".

33. பிரம்ம சூத்திரத்திற்கு எழுதப்பட்ட பாஷ்யத்தின் முகவுரையில் சங்கரர் எழுதி யிருப்பது. மொழி பெயர்ப்பு தீபாத்.

34. T. ஷ்செர்பாட்ஸ்கி புத்த மதத்தின் தர்க்க நியாயங்கள் Vol I p 52

35. பிரஹதாரண்ய உபநிஷதம் III 9·6; IV 2·24

36. Ibid II 4·14

37. சாந்தோக்ய உபநிஷதம் VII 3·2

38. பிரஹதாரண்ய உபநிஷதம் IV 3·7

39. Ibid IV 3·20

40. Ibid IV 3·21·22

41. Ibid IV 3·32·33

42. Ibid IV 4·2·6

43. ஸ்லோக வார்த்திகை, நிராலம்வன வாதம் Verse 93 sqq

44. என்னுடைய லோகயதம் (New Delhi) என்ற நூலில் pp 667 668 இந்த விஷயத்தை இன்னும் விரிவாக ஆராய்ந்திருக்கிறேன்.

45. பிரஹதாரண்யக உபநிஷதம். I 4·11

46. சாந்தோக்ய உபநிஷதம் V ·10·8

47. யாக்ஞவல்கிய ஸ்மிருதி III ·191

48. பௌதாயன-தர்ம சூத்திரம் I ·5 . 101

49. மனு X 83—84

50. மனுவைப்பற்றி மேதாதிதி X. 115

51. மனு X 116–117

52. P. V. கனே தர்மசாஸ்திரத்தின் வரலாறு Vol. II Poona 1941 p. 100

53. என்னுடைய லோகாயதம் என்ற நூலில் மிக விரிவாகவே இந்த விஷயத்தை விவாதித்திருக்கிறேன்.

4. மாக்டனல் — வைதீகக் கற்பனைகள் Strasburg 1897 p. 116

55. நிகண்டு II · I & III 9

56. G. வ்ளாஸ்டஸ் கூறியது. B. ஃபாரிங் டனல் மேற்கோள் காட்டப்பட்டது வருங் காலத்துக்கான தத்துவம் 'New Work 1949 p.4

57. B. ஃபாரிங்டன்—வருங்காலத்துக்கான தத்துவம் p. 5

58. B. ஃபாரிங்டன்—'கிரேக்க விஞ்ஞானம்' London 1949. Vol I pp 105—106

59. பிரஹதாரண்யக உபநிஷதம் II I

60. கௌஷிதகி உபநிஷதம் IV

61 Ibid IV 4

62. ஃபாரிங்டன் கிரேக்க விஞ்ஞானம் I·142

63. G தாம்ஸன். 'ஐஸ்கிலஸ்ஸும் ஏதன்ஸ் நாட்டாரும்' London 1946 p. 368

64. கௌஷிதகி உபநிஷதம் IV·20

65. சந்தோக்ய உபநிஷதம் V·3

66. பிரஹதாரண்யக உபநிஷதம் VI·2

67. கௌஷிதகி உபநிஷதம் I

68. A. B· கீத்-'வேதங்களிலும், உபநிஷதங் களிலும் காணப்படும் மதமும் தத்துவமும்'— Harvard oriental series Vols 18 19 Cambridge 1914 p. 495

மறைந்து போன பழந்தமிழ்ப் பாடல்கள்

மு. வை. அரவிந்தன், எம். ஏ. எல்.

எட்டுத்தொகை, பத்துப்பாட்டு ஆகிய பழந்தமிழ் இலக்கியங்களைத் தொகுத்தவர் கைகளுக்கு எட்டாமல் பழந்தமிழ்ப்பாடல்கள் பல மறைந்துவிட்டன. அவை காலவெள்ளத்தில் மூழ்கி உருத் தெரியாமல் போயின. தொகுத்தவர் திரட்டிய பாடல்களிலும் நானூறு நானூறு என்ற வரையறையோடு மட்டுமே பாடல்கள் கிடைத்தன என்று கூறமுடியாது. நானூற்றிற்கு மேற்பட்ட பாடல்கள் பல கிடைத்திருக்கலாம். மிகுதியான பாடல்களை எல்லாம் தொகுத்தவர்கள் புறக்கணித்திருக்க வேண்டும். சுவையற்றவை என்று சிலவற்றை அவர்கள் ஒதுக்கி இருப்பர். ஒரே பொருளைப் பற்றிய பல பாடல்களில் சிலவற்றை மட்டுமே எடுத்துக்கொண்டு ஏனையவற்றை விட்டிருப்பர். விளக்கமில்லாதவை என்று சிலவற்றை நீக்கி இருப்பர்.

இவ்வாறு மறைந்து போன சில பாடல்களைப் பற்றிய குறிப்புக்கள் தொகை நூல்களில் கிடைக்கின்றன, அகநானூற்றில்.

" — ஓங்கு புகழ்க்
கானமர் செல்வி அருளலின் வெண்கால்
பல்படைப் புரவி எய்திய தொல்இசை
நுண்குறள் பனுவற் புலவன் பாடிய
இனமழை தவழும் ஏழிற் குன்றத்து"

(அகம்—345)

என்று ஒரு புலவரின் வரலாறு ஏழிற் குன்றத்துடன் தொடர்பு படுத்திக் கூறப்பட்டுள்ளது. குடவாயிற் கீரத்தனார் என்னும் புலவர் இதைக் குறிப்பிட்டுள்ளார்.

காடுகெழு செல்வியாகிய கொற்றவையின் அருளினால் புலவர் ஒருவர் குதிரைகளைப்பெற்றார். அப்புலவர் பழம்புகழை உடையவர்; நுண்ணிய பொருள் நலம் வாய்ந்த பாடலை இயற்றியவர்; நன்னனுக்குரிய ஏழிற் குன்றத்தைப் பாடியவர் — என்ற செய்திகளை அகநானூற்றுப் பாடல் கூறுகின்றது. தொகை நூல்களில் அந்தப் புலவரைப் பற்றி வேறு குறிப்போ, அவர் இயற்றிய பாடலோ இடம் பெறவில்லை. எனவே அப்புலவர் ஏழிற் குன்றத்தைப் பற்றிப் பாடிய பழம் பாடல்கள் மறைந்து போயின என்னலாம்.

அகநானூற்றில் உள்ள மற்ருெரு பாடலில் நக்கீரர்,

"தூங்கல் பாடிய ஓங்கு பெருநல் இசைப்
பிடிமிதி வழுதுணைப் பெரும்பெயர்த் தழும்பன்"
(அகம்—227)

என்று ஒரு செய்தியைக் குறிப்பிடுகின்ருர். இங்கே குறிப்பிடப்படும் தூங்கில் என்பவர், தூங்கல் ஓரியாராக இருக்கலாம். தூங்கல் ஓரியார் பாடியுள்ள மூன்று பாடல்களும் அகத்திணை பற்றியவையாகும். அவை குறுந்தொகையில் இரண்டும் (குறுந்-151, 295), நற்றிணையில் ஒன்றுமாக (நற்-60) இடம் பெற்றுள்ளன. அம்மூன்று பாடல்களிலும் தழும்பன் என்ற தலைவனைப் பற்றிய எந்தக் குறிப்பும் இல்லை. எனவே தூங்கல் ஓரியார் தழும்பனைப்பற்றிப் பாடிய பாடல்கள் மறைந்திருக்கவேண்டும்.

புறநானூற்றில், ஔவையார் அதியமான் நெடுமான் அஞ்சி திருக்கோவலூரை வென்ற சிறப்பை,

"— இன்றும்
பரணன் பாடினன் மற்கொல் மற்று நீ
முரண் மிகு கோவலூர் நூறி நில்
அரண் அடு திகிரி ஏந்திய தோளே"
(புறம்-99)

என்று புகழ்ந்துள்ளார். தொகை நூல்களில் பரணர், அதியமான் திருக்கோவலூரை வென்ற வரலாற்றைப் பாடிய பாடல் எதுவும் இல்லை. எனவே அதியமானின் வெற்றியைப் புகழ்ந்து பரணர் பாடிய பாடல்கள் மறைந்துவிட்டன என்று கருதலாம்.

மாருேக்கத்து நப்பசலையார் என்னும் பெண்பாற் புலவர், மலையமான் திருமுடிக் காரியைப் பாடும்போது,

"புலன் அழுக்கற்ற அந்தணாளன்
இரந்து செல் மாக்கட்கு இனி இடன் இன்றிப்
பரந்திசை நிற்கப் பாடினன்"
(புறம்-126)

என்று குறிப்பிடுகின்ருர், "புலன் அழுக்கற்ற அந்தணாளன்" எனறு குறிப்பிடப் பெறுபவர் கபிலர் என்பர். திருமுடிக் காரியைக் கபிலர், "பரந்து இசை நிற்கப் பாடினர்" என்ற குறிப்பு, அப்புலவர் காரியைப் பற்றிப் பல பாடல்களைப் பாடி இருக்க வேண்டும் என்பதை உணர்த்துகின்றது. ஆனல்,கபிலர் திருமுடிக் காரியைப் குறித்துப் பாடியுள்ள பாடல்கள் நான்கு மட்டுமே புறநானூற்றில் உள்ளன. அகத்திணைப் பாடல்கள் (குறுந்-312, நற்-291, 320) மூன்றில் மிகச் சுருக்கமாகக் காரியின் வரலாறு சுட்டப்படுகின்றது. இப்பாடல்களைக் கொண்டு கபிலர் திருமுடிக் காரியை,

" இரந்துசெல் மாக்கட்கு இனி இடன் இன்றிப்
பரந்திசை நிற்கப் பாடினன் "

என்று கூறமுடியாது. எனவே கபிலர் திருமுடிக் காரியைப் பாடிய பல பாடல்கள் மறைந்திருக்க வேண்டும்.

பாடல்களின் இடையில் இடம்பெறும் இத்தகைய குறிப்புக்களேயன்றி, புலவர்களின் பெயர்களும் மறைந்து போன பழந்தமிழ்ப்பாடல்கள் சிலவற்றை அறிந்து கொள்ளத் துணைபுரிகின்றன. பழந்தமிழ்ப் புலவர்க்ள் மிகுதியாகப் பாடியுள்ள பொருள் பற்றியும் அவர்களுக்குப் பெயர் ஏற்பட்டிருக்கின்றது. அவர்களது இயற்பெயருடன் அவர்கள் பாடியுள்ள பொருள் பற்றிய விளக்கத்தையும் சேர்த்து வழங்குவதுண்டு. பாலை பாடிய பெருங்கடுங்கோ, வெறி பாடிய காமக்கணியார், தும்பிசேர் கீரனார், மதுரைக்காஞ்சிப் புலவர் — ஆகிய புலவர்களில் பெயர்கள் இதற்குச் சிறந்த எடுத்துக் காட்டுக்களாகும்.

இவ்வாறு பெயர் பெற்றுள்ள புலவர்களில் சிலர் பாடியுள்ள பாடல்களில், அவர்கள் பெயர்களுடன் சேர்ந்துள்ள பாடிய பொருள் பற்றிய விளக்கத்திற்குரிய செய்தி எதுவும் காணப்பெறவில்லை. நோய் பாடியார் என்பது ஒரு புலவரின் பெயர். இவர் பாடல் ஒன்றே ஒன்று அகநானூற்றில் (67) உள்ளது. ஆனால் அப்பாடலில் 'நோய்' என்ற சொல்லோ, தலைவியின் பிரிவு நோய்பற்றிய விளக்கமோ, தலைவியின் உளநோய் பற்றிய உருக்கமான புனைவோ இல்லை. ஆதலின் நோய்பாடியார் பாடிய வேறு சில பாடல்களில் தலைவன் தலைவி ஆகியோர் பிரிவுத் துன்பத்தை அல்லது காம நோயைப் பற்றி விரிவாகப் பாடி இருக்கவேண்டும். அத்தகைய பாடல்கள் இன்று கிடைக்கவில்லை.

பாலைக் கௌதமனார் என்பவர், பதிற்றுப்பத்தில் மூன்றும் பத்தையும் புற நானூற்றில் 366ஆம் பாடலையும் பாடியுள்ளார். இவர் பாடியுள்ளவை யாவும் புறப்பாடல்களே. இவர் பாடியிருந்த பாலைத்திணை பற்றிய அகப்பாடல்கள் பல இருந்திருக்கும். அதனால்தான் இவருக்குப் 'பாலை' என்ற சொல் அடை மொழியாக அமைந்துள்ளது. ஆனால் இவர் பாடிய பாலைத்திணைப் பாடல்கள் இன்று கிடைக்க வில்லை.

காவல் முல்லைப் பூதனார் என்பது ஒரு புலவர் பெயர். 'காவல் முல்லை' என்பது புறப் பொருளில் வாகைத் திணையின் துறைகளில் ஒன்று. இத்துறைப் பற்றிப் பூதனார் பல பாடல்களைப் பாடி இருத்தல் வேண்டும். ஆனால் இன்று இவர் பாடியவை யாய் வழங்கும் பாடல்கள் யாவும் அகத்திணை பற்றியவை. புறப்பொருள் பற்றி இவர் பாடியிருந்த காவல் முல்லைத் துறைக்கு உரிய பாடல்கள் இன்று கிடைக்கவில்லை,

கோடை பாடிய பெரும் பூதனார் என்ற புலவர் கோடை என்னும் மலையை அல்லது கோடைக் காற்றைத் தம் பாடல்களில் சிறப்பித்துப் பாடி இருக்க வேண்டும். இவர் பெயரால் புறநானூற்றில் ஒரே ஒரு (புறம்-259) பாடல்தான் உள்ளது. அதில்

'கோடை' பற்றிய எந்தக் குறிப்பும் இடம் பெறவில்லை. ஆதலின் பெரும் பூதனார் கோடை பற்றிப் பாடிய பாடல்கள் மறைந்து போயின எனலாம்.

பழந்தமிழ்ப் பாடல்கள் இயற்றிய புலவர்களில் சிலர் பெயர்கள் மறைந்து போனதால், தொகுத்தவர்கள் அவர்களது பாடல்களில் இடம் பெற்றிருந்த உவமை, உருவகம், சிறந்த சொற்றொடர் ஆகியவற்றைக் கொண்டு பெயரிட்டுள்ளனர். இன்னுள்ள பல பாடல்களில் புலவர்களுக்குப் பெயர் தந்த தொடர்கள் உள்ளன. செம்புலப் பெயனீரார், அணிலாடு முன்றிலார் போன்ற புலவர்கள் இயற்றியுள்ள பாடல்களில் அத்தகைய தொடர்பு உண்டு. ஆனால் தொடர் மொழியால் பெயர் பெற்றுள்ள சில புலவர்கள் பாடியுள்ள பாடல்களில் அவர்களுக்குப் பெயர் கொடுத்த தொடர்கள் காணப்படவில்லை.

ஊன் பொதி பசுங்குடையார் என்பது ஒரு புலவரின் பெயர். இது இயற்பெயராக இருக்கமுடியாது. இவர் பாடிய பாடலில் அந்த தொடரால் இப்பெயர் ஏற்பட்டிருக்கவேண்டும். ஆனால் இவர் பாடியுள்ள பாடல்களில் (புறம் — 10, 203, 370, 378) ஊன் பொதி பசுங்குடை என்ற தொடர் காணப்படவில்லை. இத்தொடர் அமைந்த பாடல் மறைந்திருக்கவேண்டும். இவ்வாறே கழைதின் யானையார், கடுந்தொடைக் காவினார், காமஞ்சேர் குளத்தார், கோன்மா நெடுங்கோட்டனார், நரிவெரூஉத்தலையார், பாவைக்கொட்டிலார், வெள்ளெருக்கிலையார் ஆகிய புலவர்களும் தாம் பாடிய பாடல்களில் இருந்த சிறந்த தொடர்களால் பெயர் பெற்றவர்களே. ஆனால் அவர்கள் பாட்டில் அவர்களுக்குப் பெயர் தந்த தொடர்மொழிகள் இன்று காணப்படவில்லை. ஆதலின் அத்தொடர்களை உடைய பாடல்கள் மறைந்திருக்கவேண்டும்.

இன்றைய தமிழ் இலக்கியப் போக்கு

டாக்டர். இராம. சுந்தரம்

1. தமிழ் மொழிக்கு ஓர் இலக்கியப் பாரம்பரியம் உண்டு. அதன் இலக்கிய வளர்ச்சிப் போக்குகள் பல்வகையினதாக பல்வேறு காலகட்டங்களிலும் இருந்திருக்கின்றன. செய்யுள் இலக்கியச் செழிப்புள்ள காலத்திலும் அதன் உருவம், உள்ளடக்கம் இவற்றில் டல மாற்றங்களை நாம் காண்கிறோம் குறும் பாட்டு, நெடும் பாட்டு, தனிநிலைச் செய்யுள், தொடர்நிலைச் செய்யுள் என்று பாட்டுக்களின் அளவிலும், அப்பாட்டுக்களுக்குக் கையாளப்படும் யாப்பு வகையிலும் மாற்றம் காணப்படுகிறது. ஆசிரியப்பா கொலுவோச்சிய காலம் சங்க காலம். வெண்பா, விருத்தம் அரசாண்ட காலம் இடைக் காலத்தின் முற்பகுதி; பல்வகைப் பாவினங்களும், சந்தப் பாக்களும் தலை தூக்கிய காலம் இடைக் காலத்தின் பிற்பகுதி; மரபுக்கு உட்பட்டும், மரபுக்குச் சிறிது மீறியும், எளிய நடையில் கவிதைகள் எழுந்த காலம் பாரதியின் காலமாகும். இன்று மேலைநாட்டு யாப்பு முறையை ஒட்டிய புதுக் கவிதைகளும் தோற்றம் கண்டுள்ளன. செய்யுள் மொழியாக வளர்ந்த தமிழ் கடந்த ஓரிரு நூற்றுண்டுகளில் உரைநடை மொழியாக உருக்கொண்டது. அதன் பலனாகச் சிறுகதை, குறுநாவல், புதினம் ஆகிய புது உருவங்களைப் பெற்றோம்.

2. உள்ளடக்கத்திலும் ஓர் வளர்ச்சிப் போக்கைச் சந்திக்கிறோம். காதலும், வீரமும் அடிச்சரடாக இருந்தன சங்க காலத்தில் என்றால், பக்தியும், தத்துவ வெளிப்பாடும் உள்ளடக்கமாகத் திகழ்ந்தன இடைக்காலத்தில் எனலாம். சிற்றிலக்கியங்கள் தெய்வங்களின் அற்புத ஆற்றல்களையும், தனி மனிதப் புகழாரங்களையும், காமத்தையும் உட்பொருளாகக் கொண்டு எழுந்தன. சமய ஒற்றுமை, மனித நேசம் ஆகியன குறித்து இராமலிங்கம் போன்றோர் பாடத் தொடங்கினர். தேசிய எழுச்சி, ஒருமைப்பாடு, உலக ஒற்றுமை, மொழிப் பற்று, நாட்டுப் பற்று, பெண் விடுதலை பற்றிப் பாரதி பாடினார். இன்று வளர்ச்சி பெற்றுள்ள தமிழ்ச் சிறுகதை, குறுநாவல், புதினம் ஆகியவற்றின் உள்ளடக்கமும் காலச் சூழலுக்கு ஏற்ப அமைந்துள்ளது. மன்னர்களும், நிலக்கிழார்களும், தெய்வங்களும் தலைமாந்தர்களாகக் காட்சியளித்த நிலைமை மாறி, சாதாரண மக்கள் இடம் பெறும் இலக்கியங்கள் உருவாயின.

3. தற்காலத் தமிழ் இலக்கியப் பகுதியில் நெறியியல் (idealistic) கற்பனையியல் (Romantic), நடப்பியல் (Realistic), சோஷலிச யதார்த்தவியல் (Socialistic Realism) வகையிலமைந்த இலக்கியங்களைக் காண்கிறோம். நாட்டு நடப்பு, சமூக வளர்ச்சி, உலக நிலைமை இவைகளோடு ஒட்டாத, கேட்பதற்கு இனிக்கிற, ஆனால்,

செயல் முறைக்கு ஒத்துவராத சில நெறிகளை(ideal)ப் போதிக்கும் சிறுகதை, புதினம், கவிதை இவற்றைத்தான் தமிழில் அண்மைக்காலம்வரை படித்துவந்தோம். இலட்சியக் கதாநாயகர்களைப் படைத்து ஒரு கற்பனைச் சமுதாயத்தை உருவாக்கிக் காட்டுவதில் எழுத்தாளர்கள். தம் திறமையைக் காட்டினர். இன்றும்கூட அப்போக்கு நீடிக்கிறது என்பது உண்மைதான். ஆனால் வாசகன் அந்நெறியியல், கற்பனையியல் இலக்கியங்களை படிக்கத் தயாராக இல்லை. நாட்டின் நிலைமையையும், சமூக மாற்றங்களையும் குறித்து உள்ளது உள்ளபடியே விவரித்து, முடிந்தால் தீர்வும் சொல்லுகிற இலக்கியங்களைத் தேடுகிறான். எனவே தமிழ் எழுத்தாளனின் பார்வை நடப்பியல், சோஷலிச யதார்த்தவியல் இலக்கியங்களின் பக்கம் திரும்பியுள்ளது. சமூகத்தின் அழகுப் பகுதிகளை மட்டுமே கற்பனை நயத்தோடு விவரித்த நெறியியல், கற்பனையியல் இலக்கியங்களுக்கு மாறாக, அதே சமூகத்தின் அழுகிய பகுதிகளையும் உள்ளது உள்ளபடியே அழுத்தமுறச் சித்தரிக்கும் நடப்பியல் இலக்கியம் தோற்றம் பெற்று, வளர்ந்து வருவது தற்காலத் தமிழ் இலக்கியப் போக்குகளில் முதன்மையாகக் குறிப்பிடத்தக்கதாகும். ஒளிமிக்க பகுதியை மட்டும் இலக்கியத்தில் காட்டி வந்த மரபையும் மீறி இருள் அடைந்த பகுதியையும் எடுத்துக் காட்டத் தமிழ் எழுத்தாளன் துணிவு கொண்டான். புதுமைப் பித்தனின் "பொன்னகர"த்திலேயே இத்துணிவு அரும்பிடக் காண்கிறோம். நடப்பியல் இலக்கியங்களின் வளர்ச்சியும் செல்வாக்கும் "கலைகலைக்காகவே" என்ற கோட்பாட்டைத் தகர்த்து, "கலை வாழ்க்கைக்காகவே" என்ற தத்துவத்தை வலியுறுத்தலாயின. இலக்கியத்துக்கான உள்ளடக்கத்தினும் (Content) உருவமே (Form) முக்கியம் என்ற கருத்தும் தூக்கியெறியப்பட்டது. உள்ளடக்கந்தான் முக்கியம். அதற்கேற்ப உருவம் அமையும் என்ற கருத்து வலுப்பெறத் தொடங்கியது. வெறும் அழகியல் (aesthetic) பார்வை மட்டும் போதாது, விளைவும் (effetct) கருத்தில் கொள்ளப்பட வேண்டும் என்ற எண்ணம் மேலோங்கிற்று. ஓர் இலக்கியப் படைப்பு சமுதாயத்தை எந்த அளவு பாதிக்கிறது என்பதைக் கணக்கிட வேண்டிய கட்டமும் நெருங்கிற்று. சமுதாய மாற்றத்துக்கும், உயர்வுக்கும் இலக்கியம் பயன்பட வேண்டும்; செல்லரித்துப் போன சில கோட்பாடுகளை உடைய சமுதாயத்தை அகற்றிவிட்டு, உன்னதமான, மனிதாபிமானம், நிறைந்த தத்துவங்களின் அடிப்படையில் எழுகிற சமுதாயத்தைப் படைக்க வேண்டும் என்ற வேட்கை நடப்பியல், சோஷலிச யதார்த்த இலக்கியம் படைப்பவர்களை ஆட்கொண்டது. வர்க்கபேதமற்ற பொருளாதார சமத்துவ மிக்க ஒரு சமுதாயத்தை உருவாக்க வேண்டும் என்றும், அதனைப் போராடித்தான் பெற முடியும் என்றும் போதிக்கிற, போராடும் மக்களுக்கு ஆதரவு தெரிவிக்கிற இலக்கியம் எழலாயிற்று. அவர்களின் சமூக—பொருளாதார—அரசியல் சிக்கல்களை முன்னிறுத்தி இலக்கியங்கள் எழுதப்படலாயின. இந்த நேரத்தில், "இலக்கியத்தைப் பிரச்சாரத்துக்குப் பயன்படுத்தி, இலக்கியத் தன்மையைக் கெடுக்கிறார்கள்" என்ற கூக்குரலும் ஒலிக்கலாயிற்று. ஆனால் அது எழுந்த வேகத்திலேயே அடங்கியதோடு, குரல் எழுப்பியவர்களே காந்தி இன்று இருந்தால் எப்படி

யிருக்கும் என்று குறும்பா இயற்றவும், ஆத்மாவின் ராகங்களை இசைக்கவும் முயன்று தோல்வியுற்றனர். "வரலாற்று வழிப்பட்ட புரட்சிகரமான வளர்ச்சிப் போக்கில் சமுதாய உண்மையை... கண்டு அதன் எல்லா அம்சங்களோடும் மனிதனுக்கும் இயற்கைக்கும், மனிதனுக்கும் சமூகத்திற்கும் இடையே உள்ள உறவுகளை முழுமையான சித்திரமாகத் தீட்டிக் காட்டுகிற" (நா. வானமாமலை, "தாமரை", நவம்பர் 1968) இலக்கியங்கள் தமிழில் உருவாயின. ரகுநாதனின் "பஞ்சும் பசியும்", கணேசலிங்கனின் "செவ்வானம்", ஜெயகாந்தனின் "டிரெடில்", "பிணக்கு", "ஓவர் டைம்", "கருங்காலி", செல்வராஜின் "மலரும் சருகும்" ஆகியவற்றில் இந்தப் பாதிப்பைச் சிறிதளவேனும் நம்மால் காணமுடிகிறது. சமுதாயத்தை நேர்நின்று பார்க்கக் கூசியும், அப்படியே பார்த்தாலும் ஒளிப்பகுதியை மட்டுமே கண்டும் எழுதிய எழுத்துக்களுக்கு மாறாக, இப்படியான இலக்கியங்களை தமிழில் தோன்றியது, அதன் வளர்ச்சிப் போக்கில் குறிப்பிடத்தக்க ஓர் அம்சம் ஆகும்.

4. யதார்த்த பூர்வமாக சமூகத்தைச் சித்தரிக்க முயலும் இலக்கியம் கற்பனைக் கதாபாத்திரங்களை அமைத்துக் கொள்ள முடியாது. ஆகவே ரத்தமும் சதையும் எலும்பும் நரம்பும் கொண்ட உண்மையான கதாபாத்திரங்கள் தேவைப்பட்டன, அப்பாத்திரங்களை மாளிகையில் மட்டும் காணமல் மண்குடிசைகளிலும், சேரிகளிலும் நடைபாதைகளிலும் கண்டனர். அவர்களின் சுகதுக்கங்கள், வாழ்வுச் சிக்கல்கள் பற்றி எழுதலாயினர். படிப்பவர்களின் சிந்தனையைத் தூண்டினர். பொழுதுபோக்கு இலக்கியம் சிந்தனையைத் தூண்டும் கருவியாக மாறியது. வறுமை காரணமாக அல்லல்படும் மக்களின் வாழ்வையும், வறுமையே அறியாது, ஆனல் பிறர் வறுமைக்குக் காரணமாயிருக்கிற, மேட்டுக்குடியினரின் வாழ்வையும் ஒப்பிட்டு உரைக்கும் இலக்கியம் உருவாயிற்று. போர்ட்டர், ரிக்ஷாக்காரன், அச்சுக்கோப்பவர், சர்வர், ஆலைத் தொழிலாளி, குமாஸ்தா, அலுவலகத்தில் பணிபுரிபவன் எனப் பலதரப்பட்டவர்களும் இலக்கியப் பாத்திரங்களாயினர். சமூகத்தின் தீயசக்திகளான விபச்சாரம், கொலை, கொள்ளை ஆகியவையும் இலக்கியத்தில் இடம் பெற்று, அதற்கான காரணங்கள் என்ன என்பதையும் சிந்திக்க வைத்தன. காரில் வந்து அதிகாரக் குரல் எழுப்பும் கதாபாத்திரங்கள் இடம் பெயர்ந்தனர்; உழைக்கும் மக்களின் உரிமைக்குரல் கேட்கத் தொடங்கிற்று. கதாபாத்திரங்கள் மாளிகையிலிருந்து மண் குடிசைக்கு மாறியதால் கையாளப்பட்ட மொழியிலும் மாற்றம் ஏற்பட்டது. பேச்சுத்தமிழுக்கு முக்கியத்துவம் கொடுக்கப்பட்டது பாத்திரங்கள் உயிர்த்துடிப்போடு இருக்க வேண்டுமானல் அந்தப் பாத்திரங்கள் பேசும் மொழியே கதையிலும் இடம் பெற வேண்டும் என்ற எண்ணம் எழுந்தது. படைப்பில் நடப்பியல் தன்மை அப்போதுதான் மிகுதியாகத் தென்படும் என்று தோன்றிற்று. அதன் பலனுக வட்டார-வழக்குகளும் (Regional dialects), வகுப்பு வழக்குகளும் (Communal dialects), தொழில்-வழக்குகளும் (Profesional dialects), இடம் பெறலாயின. ஜெகசிற்பியன், ஜெயகாந்தன் ஆகியோர் கதைகளில் சென்னைத் தமிழும், ஜானகிராமன் கதைகளில் தஞ்சைத் தமிழும், சி. சு. செல்லப்பா,

நா. பார்த்தசாரதி கதைகளில் மதுரைத் தமிழும், ஆர். சண்முகசுந்தரம் கதைகளில் கோவைத் தமிழும், புதுமைப்பித்தன், கி. ராஜநாராயணன், கு. அழகிரிசாமி கதைகளில் நெல்லைத் தமிழும். ஹெப்சிபாசேசுதாசன், நீல. பத்மநாபன் கதைகளில் நாஞ்சில் தமிழும், செ. கணேசலிங்கன், டொமினிக்ஜீவா ஆகியோர் கதைகளில் இலங்கைத் தமிழும், இடம் பெறுகின்றன பிராமணர், முதலியார், செட்டியார், பிள்ளை, நாடார் வகுப்பினர் பேசும் தமிழும், பல்வேறு தொழில் புரியும் தொழிலாளர் கையாளும் தமிழும் இக்கதைகளில் இடம் பிடித்துள்ளதையும் காணலாம். தூய்தமிழ், இலக்கியத் தமிழ், இலக்கணத்தமிழ் என்ற வாதங்களை மறுத்து எழுந்து இவ்வகைத்தமிழ் இன்று செல்வாக்குப் பெற்று வருகிறது. இது தமிழ் மொழிக்கு மட்டுமல்ல, இந்திய மொழிகள் அனைத்துக்கும் பொதுவான இயல்பாகவும் இருக்கிறது. பேச்சுமொழிக்கு இவ்வளவு செல்வாக்கு வரக்காரணம் இலக்கியம், உண்மையில் மக்களுக்காகப்படைக்கப் படவேண்டும் என்ற உந்துதல்தான். மக்கள் பேசும் மொழியில் எழுதினால்தான் மக்களால் புரிந்து கொள்ளமுடிகிறது. பண்டிதத்தமிழில் எழுதிய இலக்கியங்கள் வகுப்பறையோடு நின்றுவிட, பாமரத்தமிழில் எழுதும் இலக்கியங்கள் வெளியிடங்களிலும் பரவ இதுவே காரணம்.

5. இக்கால கட்டத்தில் காதல் சம்பந்தமான, அதீத உணர்வுகளைப் படம் பிடிக்கிற கதைகளைக் காட்டிலும் பல்வேறு சமூகச் சிக்கல்களைச் சித்தரிக்கிற கதைகள் தோன்றின. வேலையின்மை, வேலை நிறுத்தம், தொழிலாளி—விவசாயிக் கிளர்ச்சிகள், சினிமா மோகம், குடும்பக் கட்டுப்பாடு, ஐந்தாண்டுத் திட்டங்கள், நிலப்பிரபுத்துவத்தின் மிச்சசொச்சக் கொடுமைகள், அரசியல் பாதிப்புக்கள், பொருளாதார ஏற்றத் தாழ்வுகள் குறித்த கதைகள் வரத்தொடங்கின. இச்சிக்கல்களுக்குக் காரணமாக இருக்கும் இன்றைய இந்திய சமூக—பொருளாதார—அரசியல் அமைப்பின் தன்மையையும், அதனை மாற்றும் வழிமுறை குறித்த சிந்தனைகளையும் இவைகள் வெளிப்படுத்தின. இப்போது நிலவுகிற ஊனமான சமூக—அரசியல்—பொருளாதாரக் கட்டுக் கோப்புக்களை உடைத்தெறிந்து விட்டு, புதியதோர் உலகு காண வேண்டும் என்ற வேட்கையை இவைகளில் சிலவேனும் தூண்டியுள்ளன. நாளுக்கு நாள் பெருகி வரும் பொருளாதார நெருக்கடியால் சிக்குண்டு தவிக்கும் சராசரித் தமிழனைப் பற்றியும், நிலப்பிரபுத்துவக் கொடுமைக்கு ஆளாகி அல்லலுறும் உழவனைப் பற்றியும் சித்தரிக்கிற கதைகள் குறிப்பிடத்தக்க அளவு தமிழில் வெளிவந்துள்ளன. எல்லாக் கதைகளிலும் இல்லையெனினும் சில கதைகளாவது மக்களின் எதிரிகளை இனங்காட்டி விட்டன எனலாம். பிரச்சினைகளை எடுத்துரைத்து காரணத்தையும் குறிப்பாகக் காட்டியதோடு பல கதைகள் அமைந்து விட்டன; ஒரு சிலவே தீர்வும் சொல்லுகின்றன. அண்மைக் காலத் தமிழ் இலக்கியப் போக்கில் குறிப்பிடத்தக்க கூறுகளில் இதுவும் ஒன்று.

6. மேலே காட்டியன எல்லாம் பாராட்டத்தக்க போக்குகள்தான். முற்போக்கு இலக்கியம் தமிழில் ஒரு சீராக உருவாகி வருகின்றது என்பதைக் காட்டும்

தெளிவான சான்றுகள்தான். இந்தப் பாராட்டுக்கும் மகிழ்ச்சிக்கும் காரணமாக இருந்த சில எழுத்தாளர்கள் மிக அண்மைக் காலத்தில்—கடந்த இரண்டு மூன்று ஆண்டுகளில்—திசை மாறிச் சென்றதும், பிற்போக்குத் தனத்தின் பிரதிநிதிகளான தும் கவனத்துக்குரியதாகும். உலகம் முற்போக்கு என்று கருதுவதை எழுதுவதாகச் சொல்லியதோடு, எழுதியும் வந்த எழுத்தாளர்கள் இன்று உலகம் வெறுத்தொதுக்கித் தள்ளுகிற ஒரு கொள்கைக்கு வக்காலத்து வாங்கி எழுதத் தொடங்கியிருப்பதும் தற்காலத் தமிழ் இலக்கியப் போக்கில் குறிப்பிடத்தக்க ஓர் அம்சமாகும். சமுதாய நலனுக்காக, சமூக விழிப்போடு எழுதிய ஆசிரியர்கள் மெல்ல மெல்ல தனி நபர் வாதம் புரியத் தொடங்கியுள்ளனர். 'உழைப்பை முதன்மைப்படுத்தி, உழைக்கும் மக்களின் உரிமைக் குரலாக இலக்கியம் இருக்க வேண்டும் என்று எழுதியவர்கள் இன்று சுரண்டும் வர்க்கத்தின் ஊது குழல்களாக மாறி, பாலுணர்வைப் (sex) பிரதானப் படுத்தி எழுதுவதும் விந்தைதான். "சமூக நியாயங்கட்குத் தனி நபர்கள் கட்டுப்பட வேண்டும்" என்று போதித்தவர்கள் இன்று தனி நபர் உரிமையைப் பறிக்கும் சமூகம் தேவையில்லை என்று பேசுவதும் எழுதுவதும் வேடிக்கைதான். வர்க்க உணர்வோடு எழுதிய கைகள் இன்று தனி நபர் விருப்பு வெறுப்புகளை மையமாக்கி தொடர் கதைகள் எழுதுவதும் ஒரு சறுக்கல்தான், உழைப்புத்தான் மனிதனின் எல்லாச் செயல்களுக்குப் காரணம் என்ற தத்துவத்திலிருந்து பிரிந்து, இணைவிழைச்சுதான் மனிதனின் எல்லாச் செயல்களுக்கும் உந்து சக்தி என்கிற பிராய்டிசத்துக்கு வழுக்கி விழுந்துள்ள கொடுமையையும் சந்திக்கிறோம். இணைவிழைச்சு, தனி நபர் உரிமை, சமூகக் கட்டைக் குலைக்கும் 'தீவிரம்,' எதையும் எவரையும் அற்பமாகக் கருதும் மனோபாவம் — இவைகள் இன்றைய தமிழ்ச் சிறு கதைகள், புதுக்கவிதைகள் பலவற்றில் இடம் பெறக் காண்கிறோம். ஜெயகாந்தனின் "ஆடும் நாற்காலிகள் ஆடுகின்றன", "ரிஷிமூலம்" ஆகியவையும், சி. சு. செல்லப்பா தொகுத்து வெளியிட்டுள்ள "புதுக்குரல்கள்" கவிதை நூலில் உள்ள பல கவிதைகளும் (பார்க்க நா. வானமாமலை, "தாமரை", டிசம்பர் 68) இவற்றுக்குச் சரியான பிரதிநிதிகளாகும். புதுக் கவிதைக்காரர்கள் பிராய்டிசத்தையும், மக்களைக் கண்டு மிரண்டு ஓடுகிற எலியட், எஸ்ராபவுண்ட் ஆகியோரையும் தங்களின் வழிகாட்டிகளாகக் கொள்கின்றனர். சமூகத்துக்கும், தங்களுக்கும் சம்பந்தமில்லை என்று காட்டிக் கொள்வதில் இவர்கள் மூழ்கிறார்கள். சமூக உயர்வுக்கு எழுதுவதாகச் சொன்ன ஓர் அருமையான எழுத்தாளர், இன்று சமூகத்தைப் பற்றி எனக்குக் கவலையில்லை, காசுக்குத்தான் எழுதுகிறேன் என்று சொல்லும் நிலைக்கு வளர்ந்திருக்கிறார். இங்கு காரல் மார்க்ஸ் சொன்னதை நினைவுப்படுத்திக் கொள்வோம். "எழுத்தாளன்தான் வாழ்வதற்கும் மேலும் மேலும் எழுதுவதற்கும் சம்பாதிக்க வேண்டும். ஆனால் சம்பாதிப்பதற்காக எழுதக் கூடாது, வாழக்கூடாது".

7. இப்போது வெளிவரும் தமிழ்ப் பத்திரிகைகளும் பாலுணர்வைத் தூண்டும் கதைகளையும் கவிதைகளையும்தான் வெளியிடுகின்றன. தன்பாலுணர்வு (Homosexual), ஒடிபஸ் காம்ப்ளெக்ஸ் கதைகள் வெளிவரத் தொடங்கின. சமூகச்

சீரழிவுக்கு இவைகள் அறிகுறிகள். முதலாளித்துவ நாகரிகத்தின் தாக்குதல் தமிழ்ப் பத்திரிகைகளில் பலமாக விழுந்திருக்கிறது பிற்போக்குச் சக்திகளின் கையில் பத்திரிகைகளும் பிற விளம்பர சாதனங்களும் சிக்கியுள்ளன. முற்போக்கின் குரலை அவர்களால் கேட்க முடியவில்லை. மக்கள் எழுச்சியின் வேகத்தை, கிளர்ச்சியின் வீறுப்பை அவர்களால் சகித்துக் கொள்ள முடியவில்லை. தாங்கள் கட்டி வைத்துள்ள கட்டிடம் கலகலத்து விழுந்துவிடுமோ என்று அஞ்சுகிறார்கள். ஆகவே மக்களை திசை திருப்பும் முயற்சியில் அவர்கள் முழுமூச்சுடன் ஈடுபட்டுள்ளனர். அதற்காக அவர்கள் மக்களுக்காக எழுதிய எழுத்தாளர்களைக் கூலிக்கு அமர்த்திக் கொள்கிறார்கள். முற்போக்கு இலக்கியம் படைக்க வேண்டி இலக்கிய இதழைத் தொடங்கியவர்கள் காலப் போக்கில் இலட்சியப் பிடிப்பைக் கைவிட்டுத் தொழிலதிபர்கள் காலில் சரண் புகுந்து பேட்டிகள் வெளியிடும் நிலைக்கு இறங்கியுள்ளனர். கலைக்குதவாத தத்துவங்களைப் பொருள் பொதிந்ததாகக் காட்ட முற்படுகின்றனர். சுரண்டும் வர்க்கத்தின் கொடுமைக்கு ஆளாகி எதிர்காலமே இருளால் சூழப்பட்டுள்ள நிலைமையில் வாழ்வில் கசப்புணர்ச்சியையும் நம்பிக்கையின்மையையும் வளர்த்துக்கொண்டு திண்டாடும் இளைஞர்களை "இணைவிழைச்சு'' அடிப்படையில் சந்தித்து, அவர்களின் நியாயமான கோரிக்கைகளையும் போராட்டங்களையும் உடைத்தெறியவும் முயலுகின்றனர். 'மனிதனின்வாழ்வு இன்ப நாட்டத்தை அடிப்படையாகக் கொண்டது; அது இணைவிழைச்சுத் தன்மையானது, என்று போதிக்கத் தொடங்கியுள்ளனர். தங்களின் வேரூன்றிய நலனைக் காத்துக் கொள்வதற்காகச் செய்யப்படும் முயற்சி இது. மாயமானை நிஜமான் எனக் காட்டி இளந்தலைமுறையினரைப் பாழ்படுத்துகின்றனர். கேட்பதற்கு இனிக்கும் ஆனால் சமுதாயத்துக்கு விரோதமான தனிநபர் உரிமைகள், பற்றிநீட்டி முழக்கமிடும் நசிவு இலக்கியத்தை வளர்த்து வருகின்றனர். இரங்கமணிகளும் சுகுணாக்களும் ராஜ ராமன்களும் பாத்திரங்களாகின்றனர். சமூக நலனுக்கும், நாட்டு பொருளாதார விடுதலைகளுக்கும் பாடுபட்ட பெரியவர்கள் அற்பங்களாக, முட்டாள்களாக இவர்களுக்குத் தெரிகிறார்கள். திருமணம், குடும்பம், உறவு எல்லாமே கை விலங்குகளாகத் தென்படுகின்றன. ஒரே வரியில் சொல்ல வேண்டுமானால், தனி மனித நலன் தேவை, சமூக நலன் பற்றிக் கவலை இல்லை என்பதுதான் இவர்களின் முழக்கம். இன்றைய தமிழிலக்கியம் தனிமனிதத்துக்கும் சமூக உணர்வுக்கும் நடக்கிற போராட்டத்தைப் பிரதிபலிக்கிறது. இத்தனிமனிதவாதத்தை எதிர்த்து. அதன் தீமைகளைச் சுட்டிக் காட்டி, இவ்வாதத்துக்கு ஆளாகி நாற்றமெடுத்துக்கொண்டிருக்கும் இச்சமுதாயத்தை வேரும் வேரடி மண்ணுமாகப் பெயர்த்தெடுத்து. அங்கு புதியதோர் சமுதாயத்தை—எல்லோரும் ஓர் நிறை எல்லோரும் ஓர் விலை-என்று இருக்கிற சமுதாயத்தை அமைக்கும் பணியில் மக்களுக்குத் துணை நின்று ஊக்கமூட்டும் முற்போக்கு எழுத்தாளர்கள் இன்னும் கொஞ்சம் மூர்க்கமாகவே இத்தீய சக்திகளை எதிர்த்து இலக்கியப் படைப்புகளை வெளிக்கொணர வேண்டும். இன்றைய தமிழ் இலக்கியப் போக்கு மேலும் தடம்புரண்டு. பிற்போக்கு வழியில் சென்று விடாமல் தடுக்க இதுதான் வழி.

பண்டையத் தமிழகத்தின் போர்க்கருவிகள்
APPARATUS OF WAR IN ANCIENT TAMIL NADU

சாத்தான்குளம், அ. இராகவன்

காலங்களும், கருவிகளும் :

1 · 0 மக்கள் இனம் பிள்ளைப் பருவத்தில் இருந்த தொல்ஊழியில் அவர்களின் வாழ்க்கைக்கு இன்றியமையாத பொருள்களாய், கற்கருவிகள் பயன்பட்டன. ஒரு காலத்தில் அவைகள் மக்களின் வாழ்க்கைக்கு உறுதுணையாய் இருந்தன

ஆரம்ப காலம் :

1 · 1 உலகிலே உயர்ந்த கருவிகளைச் செய்துகொண்ட இனக்குழுக்களே வளர்ச்சி பெற்று எழுந்தன என்று வரலாறுகள் கூறுகின்றன. மக்கள் இனத்தின் வரலாற்றோடு —ஆரம்ப காலத்திலிருந்து கருவிகள் இணைந்து இருக்கின்றன. ஆதிகாலத்தில் வலிமை வாய்ந்த விலங்குகளால் மக்களினம் அழிந்துவிடாமல் கருவிகளே காப்பாற்றின. மக்களின் உயிர் வாழ்க்கைக்கு உறுதுணையாக இலை, பூ, காய், கனி, கிழங்கு, கொட்டை ஆகியவைகளோடு விலங்குகளின் ஊன், பறவைகள், மீன் முதலியவைகளின் ஊன் முதலியவைகளை எளிதில் பெறவும் கற்கருவிகளே உதவியாய் இருந்தன.

கற்கருவிகளும், காலப்பிரிவுகளும் :

1 · 2 முற்காலத்தில் மக்கள் விலங்குகளோடு விலங்குகளாய் வாழ்ந்தனர். மக்கள், உயிர் வாழ விலங்குகளோடு போராடச் சக்தி பெற்றிருக்கவில்லை. அவர்களின்உடல் அமைப்பு, கூரிய பற்களையும் வளைந்து வலுவாய்ந்த நகங்களையும் கனத்த தோலையும் உடைய புலி சிங்கம், கரடிபோன்ற விலங்குகளோடு போராடுவதற்கு ஏற்றதாக இல்லை. எனவே மக்கள் தங்கள் அறிவை வளர்த்து தம் ஆருயிரைக் காக்கவும் விலங்குகளை வெல்லவும் சிந்தனை செய்ய முற்பட்டனர். அவர்களது சிந்தனை செழுமை பெற்றது. கல்லைக் கையால் எடுத்து விலங்குகள் மீது வீசக் கற்றனர். மரங்கள் மீதுள்ள பழங்களைக் கல்லால் அடித்து வீழ்த்தினர். கூரிய கற்களைக் கொண்டு விலங்குகளை வெட்டிக் கொல்லமுற்பட்டனர். கல்லைக் கொண்டு செடி, கொடி, மரங்களை வெட்டப்பயின்றனர். ஒரு கல்லின் மீது மற்றொரு கல்லை உரசித் தீயை உண்டாக்கினர். காடுகளில் கிடந்த பல்வேறு விதமான கூரிய கற்களைக் கண்டு எடுத்து அவற்றைப் பல்வேறு காரியங்களுக்குப் பயன்படுத்தினர். பின்னர் அவைகளுக்கு கல்கத்தி, கல் வாள், கல் உளி, கல் வாச்சி என்று பெயர் வைத்தனர். நாளடைவில் மக்கள் கூரிய கல்லைக் கொண்டு மரங்களை வெட்டி வில் அம்பு, கதை, உலக்கை, போன்ற ஆயுதங்களை செய்து கொண்டனர். கல்லைக் கொண்டு நிலத்தைக் கிள்ளிக் கிளறி பயிர் செய்ய முற்பட்டனர். அதன் பலனாக அவர்கள் பொன், செம்பு, பித்தளை, வெண்கலம், இரும்பு

முதலிய தாதுப்பொருள்களைக் கண்டனர். உலோகப்பொருள்களைக் (தாதுப் பொருள் களை) கண்ட பின்னரே மக்களின் வாழ்க்கை மலர ஆரம்பித்தது. அவர்களது கருவிகள் வலுப்பெற்றன. அவர்கள் அம்புகள் இரும்பு அல்லது வெண்கலத் தலையைப் பெற்றன. அவர்களது உலக்கைகள் உலோகக் குப்பியையும், பூண்களையும் பெற்றன. மக்கள் இனம் உலோகங்களைக் கண்டெடுத்த பின் சீரிய ஆயுதங்களைக் கண்டு விலங்குகளின்று தங்களை எளிதில் பாதுகாத்துக்கொண்டனர். அவர்களின் வில்லும் கத்தியும், வாளும், ஈட்டியும், அரிவாளும், கலப்பையும், மண்வெட்டியும், எளிதில் அவர்கள் உணவைப் பெற துணை நின்றன. மக்கள் விலங்குகள் மீது எளிதில் வெற்றிகண்டனர், பல்லாயிரம் ஆண்டுகளாக விலங்குகளோடு மக்கள் நடத்திய வாழ்வு-அழிவுப் (சீவ-மரணம்) போராட்டத்தின் அனுபவம் அறிவாக உருப்பெற்று விலங்கு இனத்தினின்று பிரிந்து மக்கள் நிலையைப்பெற்றனர். அப்பால் அறிவுச் செழுமை பெற்று மக்கள் நிலைக்கு உயர்ந்தனர் இந்த மக்கள் சமூக வளர்ச்சியை எடுத்துக்காட்ட அறிஞர்கள் மக்கள் வரலாற்றைப் பலகால கட்டமாகப் பிரித்துள்ளார்கள்.

காலங்கள்

2·0 முதன் முதலாக அறிஞர்கள், காலத்தை இரண்டாக அதாவது கற்காலம் உலோகம் எனப்பகுத்தனர். அப்பால் கற்காலத்தை (Stone age) தொல் பழங்கற் காலம் (Eolethic age) பழையகற்காலம் (Paleolithic age) இடைக் கற்காலம் (Mesolethic age) புதிய கற்காலம் (Neolcthic age) என்று பிரித்தனர். இவ்வாறே உலோகக்காலத்தையும் (Metal age) செம்புக்காலம் (Chalcolithic age) வெண்கலக் காலம் (Bronze age) இரும்புக்காலம் (Iron age) பித்தளைக்காலம் (Brass age) என்றும் பிரித்துக்கொண்டனர்.

2·1 இக்காலங்கள், நாட்டிற்கு நாடு வேறுபட்டதாக இருக்கும். சில நாடுகளில் சில காலங்கள் தோன்றாமலே இருந்திருக்கலாம். எடுத்துக்காட்டாக மக்கள், வெண் கலக்காலத்தை அடையாமலே முதன் முதலாக இரும்புக்காலத்தை அடைய முடியும். சில இடங்களில் முதலில் வெண்கலக் காலத்தையும் பின்னர் இரும்புக் காலத்தையும் அடைந்திருக்கலாம். சில நாடுகளில் தொல் பழங்கற்காலம் எழாமல் பழங்கற்காலமும் சில நாடுகளில் இரண்டுகாலமும் எழாமல் புதிய கற்காலமும் அரும்பியுள்ளது. தென் இந்தியாவில் தொல்பழங்கற்காலம், பழங்கற்காலம், புதுக்கற்காலம் இடைக்கற் காலம் தோன்றியுள்ளதற்குச் சான்றுகள் உள்ளன; ஆனால் தென் இந்தியாவில் உலோககாலத்தில் செப்பு, வெண்கலக்காலங்கள் தோன்றியதற்குச் சான்றுகள் கிட் டவில்லை. ஆனால் இரும்புக் காலம் எழுந்ததற்குரிய சான்றுகள் கிட்டியுள்ளன. ஆனால் இங்கு செம்புக்காலமும் வெண்கலக்காலமும் எழுந்திருக்கலாம் என்று அறி ஞர்கள் கூறுகின்றனர்.

கால அளவுகள்:-

தொல் பழங்கற்காலம் கி. மு. 35,000-ம் ஆண்டுகளுக்கு முற்பட்ட காலம் என்றும் பழங்கற்காலம் கி. மு 35,000-ம் ஆண்டிலிருந்து கி. மு. 10,000-ம் ஆண்டு

வரையுள்ள காலம் என்றும் அப்பால் எழுந்த புதிய கற்காலம் கி. மு. 10,000-ம் ஆண்டு முதல் கி. மு. 5000-ம் வரை நிலவிய காலம் என்றும் கி. மு. 5000-க்குப் பின்னுள்ள காலத்தை உலோக காலம் என்றும் அறிஞர்கள் கூறுகிறார்கள் [1]

2 · 2 பழைய கற்காலத்திற்கும் புதிய கற்காலத்திற்கும் இடையில் ஒரு காலத்தை இடைக் கற்காலம் என்று கூறுகிறார்கள். இக்காலத்தில் சிறிய அளவிலே கற்கள் பயன்படுத்தப்பட்டுள்ளன. இவைகள் பெரும்பாலும் சக்கி முக்கிக் கற்கள் எனப்படும் நெருப்பை உண்டாக்கும் கற்களேயாகும். புதை பொருள் ஆராய்ச்சி நிபுணர்கள், ஒரு நாட்டு மக்கள் வாழ்ந்த காலம் அவர்கள் பயன்படுத்திய கருவிகள், பானை சட்டிகள், பொம்மைகள், அணிகலன்கள் போன்றவைகளையெல்லாம் தேடி எடுத்து அவைகளை ஆய்ந்து காலத்தைப் பற்றிய முடிபுகளை அறிகிறார்கள்.

வரலாற்றுக்கு முந்திய காலம் :

2 · 3 கிறித்தவ தத்திற்கு முந்திய நூற்றாண்டில் நிலவிய காலத்தை சங்க மருவிய ஏடுகள் நன்கு விளக்கிக் காட்டுகின்றன. கி. மு. முதல் நூற்றாண்டில் உள்ள தமிழக நிலையை யவன நாட்டு எழுத்தாளர்கள் பலர் எடுத்துக் காட்டியுள்ளனர் தமிழக மக்களின் வாழ்க்கையும் பண்பாடும் மிகத் தொன்மை வாய்ந்ததும் நுண்மை மிக்கதாயும் உள்ளன. சமீபத்தில் இந்தியப் புதை பொருள் வல்லுநர்கள் தமிழகத்திலும் ஆந்திராவிலும் மற்றும் பல இடங்களிலும் அகழ்ந்து வரலாற்றுக் காலத்திற்குப் பின்னும் அதற்கு முன்னும் வாழ்ந்த மக்களையும் அவர்கள் பயன்படுத்திய கருவிகளையும், கருவிகள் செய்த பட்டரைகளையும் ஆய்ந்து கண்டு பல தகவல்களைச் சேகரித்துள்ளார்கள். இங்கு மக்கள் தோன்றிய மிகத் தொன்மையான தொல் பழங் கற்காலத்தையொத்த காலத்தை நில நூல் வல்லுநர்கள் உலக ஊழிகளில் கடையூழிக்குரிய ஈற்றியல் அடுக்குக் காலத்திற்கு (Pleistocen age) முன்பிருந்து உயிர்கள் பரிணமித்து வளர்கின்றன என்று கூறுகிறார்கள்.

2 · 4 வரலாற்றாசிரியர்கள், உலோக காலத்தில் வரலாற்றுக் காலத்திற்கு முற்பட்ட காலம் (Prehistoric age) என்று ஒரு காலத்தைப் பகுத்துள்ளார்கள். இக்காலம் ஏறத்தாழ கி. மு. 2000க்கு முற்பட்ட காலமாகக் கூறலாம். [2]

தொல் பழங் கற்காலம் ;

2 · 5 தொல் பழங்கற்காலம் என்பது மக்கள் வரலாற்றின் ஆரம்ப காலமாகும் அது மக்கள் பண்பாடடையாமல் வாழ்ந்த மிகத் தொன்மையான காலமாகும். அது கி. மு. 35,000ம் ஆண்டுகளுக்கு முற்பட்ட ஆதிக் கற்காலம். அந்தக் காலத்தில் வாழ்ந்த

---

1. நாமிருக்கும் நாடு — டாக்டர் மு. ஆரோக்கியசாமி, எம். ஏ., பி. எச். டி. பக். 4
தென் இந்திய வரலாறு — டாக்டர் கே. கே. பிள்ளை (சென்னை) 1958. பக். 76

2. As the Kols and Dravidians were in India, and as the Mongoloid tribes came to India long before we have any records of the past—that is to say before history begins—we may call the whole of this period the Prehistoric age.' Speaking very roughly, we may say that it extends from an unknown past to about 2000. B. C. Prehistoric India—P Mitra. P. 30

மக்களைப் பற்றிய சான்றுகள் இது வரை கண்டு பிடிக்காமல் இருந்து வந்தது. அது நமது தொன்மையான வரலாற்றை நிறைவுடைய வரலாருக எழுத ஒரு தடையாக இருந்தது அதற்கும் இப்பொழுது தக்க சான்றுகள் கிட்டியுள்ளன.

2·6 தொல் பழங்கற்கால மக்கள் நாகரிகம் பெருத மக்களாய் வாழ்ந்தனர். அவர்கள் ஆங்காங்கு இயற்கையில் கிடைத்த கூரிய கற்களை பயன்படுத்தியதோடு ஓரளவு கற்களை கூரிய கருவிகளாகத்தாங்களே செய்துபயன்படுத்தி வந்தனர். அவர்கள் ஆடைஅணிய அறியார்கள்; உறையுள் உருவாக்க உணரார்கள். அவர்கள் பச்சைக்காய் கறிகள் கிழங்கு முதலியவற்றை உண்டனர் அவர்கள் கல், தீ, மரம், மலர், பாம்பு, கதிரவன் முதலியவைகளை வழிபட்டனர். கல்லால், கத்தி, வாள், ஈட்டி, வேல், கோடரி போன்ற கருவிகளை உண்டாக்கினர். வில்லையும் அம்பையும் செய்தனர். மீன் பிடிக்கவும் கற்றனர். மீன்களையும் பறவைகளையும் விலங்குகளையும் வேட்டையாடி அவைகளின் ஊனை உண்டனர். மரங்களிலும் குகைகளிலும் வாழ்ந்தனர். அப்பால் கற்களை அடுக்கி குகைகளாக்கி அவற்றுள் வாழ்ந்தனர். கட்டு மரத்தையும் தெப்பத்தையும், ஓடத்தையும் தம் உழைப்பால் உருவாக்கினர். அவர்களுக்கு உணவு தேடுவதும் தற்காப்பும் முக்கிய வேலைகளாக இருந்தன. நாளடைவில் புஞ்சைப் பயிர்கள் செய்யவும் ஆடு மாடுகளைப் பழக்கவும் மட்கலங்கள் செய்யவும் ஆரம்பித்தனர். பழங்கற்கால மக்கள் தீட்டிய உருவங்கள் பல இன்று கிடைத்துள்ளன. தென் இந்தியாவில் பழங் கற்காலத்தைச் சார்ந்த பாறைகள் உள்ளன. பழங்கற்கால ஆய்வு இந்தியா ஆதி மனிதன் தோன்றிய இடம் என்பதை உறுதிப்படுத்துவதாய் உள்ளது.[1]

3·0 செங்கற்பட்டு மாவட்டத்தில் உள்ள கோத்தலையாற்றுப் பள்ளத்தாக்குப் பகுதிகளில் பல பழங்கற்காலக்கருவிகள் அகழ்ந்து கண்டெடுக்கப்பட்டுள்ளன. இந்த ஆற்றுப்படுகையில் பதிந்த படியடுக்குத் தளவரிசையின் மீது பழங்கற்கால மக்களின் அடிச்சுவடுகளின் சாயல்கள் படிந்துள்ளன. இவைகள் இந்திய நாட்டில் கண்டுபிடிக்கப்பட்ட மிகப்பழமையான கற்காலக்கருவிகள் அனைத்திலும் பழமை மிக்கது என்று எண்ணப்படுகிறது. இவைகள் நாலு லட்சம் ஆண்டுகளுக்கு முன் நிலவிய நீண்ட தொன்மைவாய்ந்த நிலநூல் காலத்தை அடுத்த உலகூழியின் கடையூழிக்குரிய ஈற்றியல் அடுக்குக் காலத்தில் (Pleistocene age) நிலவியது என்று கூறப்படுகிறது.[2] இந்தக்

1. (a) "The History of man in India goes back to extremely remote times. In fact it is the opinion of some scientists that the human race was most probably evolved in India. If this is the true the history of our country begins from the first appearance of man upon earth". Short History of the Indian people—Tara Chand, M. A., D. Phil. (Oxon) Calcutta 1930 P 18.
   (b) "India was an amazing breeding ground for evolution of life forms. Man himself may have struggled upwards out of the anthropoid witn in limits of India". -- The world we live in-Vol I. P. 104
2. In 1863 Lyell Published his Geological Evidences of the Antiquity of Man; in Europe atleast Palaeolithic man was being recognized. But in this same year the geologist Bruce Foot found the first Indian Palaeolithic implement near Madras and the first step in the conception of the essential unity of earlier stone age cultures throughout the world had been taken. Further discoveries were soon to be made and recognized for what they were within the limits of the geological and archaeological knowledge of the day. Today we can with some show of probability refer these earlier stone tools from India to a date somewhere around four hundred thousand years ago-Prehistoric India-Stuart Piggott. P 15

காலம் இந்தியாவின் பல பகுதிகளிலும் காணப்படுகிறது. அக்காலத்தில் வாழ்ந்த பழம் பெரும் மக்கள் கையாண்ட கல்லாலான கோடாரிகள், குந்தங்கள், வாள்கள் அரிவாள்கள், வாச்சிகள். கத்திகள், உளிகள் போன்ற பல கருவிகளும் கிடைத்துள் ளன. அதோடு அவைகளை உருப்படுத்திய பளிங்குப் பாறைகளும் கோதாவரி ஆறு முதல், மதுரையை அடுத்துள்ள வைகையாறு வரை காணப்படுகின்றன, கர்நூல் மாவட்டத்தில் பழங்கற்காலக் குகைககள் சில கண்டுபிடிக்கப்பட்டுள்ளன. இஃதன்றி அதிராம் பாக்கம், வடமதுரை, பூண்டி முதலிய இடங்களிலும் பழையகற்காலக் கருவிகள் கண்டெடுக்கப்பெற்றுள்ளன. செங்கற்பட்டு மாவட்டம் பழங்கற்கால மக்களின் பண்பாட்டிற்கு ஒரு குவிமையமான இடமாக எண்ணப்படுகிறது. பழங் கற்கால மக்கள் செங்கற்பட்டுக்கருகில் உள்ள குடியம் என்னும் ஊருக்கருகில் உள்ள குன்றுகளிலும் குகைகளிலும் வாழ்ந்துள்ளனர். இங்குள்ள குகைகளில் பல பழங்கற் காலக் கருவிகள் கண்டுபிடிக்கப்பட்டுள்ளன.

பழங்கற்காலம்:-

திருநெல்வேலி மாவட்டத்தில் பல விடங்களில் பழங்கற்காலக் கருவிகள் கண்டெடுக்கப்பட்டுள்ளன. இவைகள் இந்தியாவின் பழைய — கற்களால் கட்டப் பட்ட நினைவுச்சின்னங்களான சமாதிகளில் கண்டெடுக்கப்பெற்றுள்ளவைகள் போல உள்ளன. நெல்லை வட்டத்தில் உள்ள திருச்செந்தூர் வட்டத்தைச் சேர்ந்த மெஞ் ஞானபுரம், நாசரேத், ஸ்ரீவைகுண்டம் வட்டத்திலுள்ள சாயர்புரம், குளத்தூர் போன்ற இடங்களிலும் கடற்கரையை அடுத்துள்ள இடங்களிலும் பகுதிகளிலும் மணல் மேடுகளாலான தேரிப்பகுதிகளிலும் பல பழங்கற்காலக் கருவிகள் கண்டெடுக் கப்பட்டுள்ளன. மேலும் கி. மு. 4000 ஆண்டுகளை அடுத்து கடற்கரைகளிலும் பிற பகுதிகளிலும் மீன் பிடித்தும் வேட்டையாடியும் வாழ்ந்த மக்கள் இங்கு குடியேறி வாழ்ந்திருக்கலாம் என்று கருதப்படுகிறது. இங்கு கிடைத்த கற்கருவிகள் இருபுற மும் கூரான ஈட்டிகள், கைக்கத்திகள் பிறைவடிவமான வாள்கள், கூர்அம்புத்தலை கள் செதுக்கும் வாச்சிகள் போன்ற கற்கருவிகளும் சக்கிமுக்கிக் கல்போன்ற ஒரு வகைப் படிகக்கற்களும் படிகக் கல்போன்ற உறுதியான கற்களும் இன்னும் பல்வேறு விதமான திண்மையான பளபளப்புமிக்க ஆயுதங்களும் அகழ்ந்து கண்டெடுக்கப்பெற் றுள்ளன. தமிழகத்தில் வாழ்ந்த பழங்கற்கால மக்கள் நாளடைவில் மத்திய இந் தியா முழுவதும் பரவி இருந்தனர் என்று பேரறிஞர்கள் கூறுகின்றனர்.[1]

---

1. Prof.F. E. Zeumer and Bridge Allchin--The Microlethic sites of Tirunelvelly district Madras State (Ancient India No. 12 1956)

The earliest stone age culture of India represented by the hand axe technique of Madras and the old stone age people may have migrated from South India into Central India were in tne Narbhada valley, have been found middle. Pleistocene tools and a fauna gradually extended through the Ganges and Jamuna valleys to North Western India right up to Himalayan Hills-India and the Pacific World--Kalidas Nag. (Calcutta) P. 279.

இடைக்கற்காலம்:-

3 · 3 பழைய கற்காலத்திற்கும் புதிய கற்காலத்திற்கும் இடையே நிலவிய காலத்தை இடைக்கற்காலம் என அழைக்கிறார்கள். தமிழகத்தில் வரலாற்றுக் காலத்திற்கு முன் எழுந்த பழம்பண்பாட்டில் அடுத்துவரும் இடைக்கற்காலமும் பிந்திய கற்காலமும் கண்டுபிடிக்கப்பட்டுள்ளன. இக்காலத்தில் கற்கருவிகள் சிறியவைகளாக இருப்பினும் அழகாகவும் திறமையையும் பயிற்சியையும் காட்டுவனவாகவும் இருக்கின்றன. தொழில் நுட்பத்திறம் வாய்ந்துள்ள சீரிய மக்கள் வாழ்ந்துள்ள மதுரை மாவட்டத்தில் உள்ள புதுப்பட்டி, சிவராமக்கோட்டை போன்ற இடங்களில் இடைக்கற்காலமக்கள் பயன்படுத்திய பல கற்கருவிகள் கண்டு பிடிக்கப்பட்டுள்ளன. இவைகள் மஞ்சள் அல்லது பழுப்பு நிறமுடைய உறுதியான மணிக்கல்லால் செதுக்கப்பட்ட கைக்கத்திகள், வாள்கள் போன்ற கருவிகளாகும்.[1]

தமிழகத்தில் வளர்ந்த பிந்திய கற்காலம் ஐரோப்பாவில் தோன்றிய இடைக்கற்காலம் போன்றதாக இருக்கிறது. கற்காலக் கருவிகள் அன்று வாழ்ந்த மக்களின் அத்தியாவசிய தேவைக் கேற்பச் சிறிதாகவும் கூரியதாகவும் அழகாகவும் உள்ளன அவைகள் கைக்கத்திகள் போன்றும் தமர் ஊசிகள் போன்றும் அம்புத்தலைகள் போன்றும் கூர்நுனி வாய்ந்தவைகளாய் உள்ளன.

புதிய கற்காலம்:-

3 · 4 புதிய கற்காலம் பழங்கற்காலம் பண்பாட்டின் திருப்பு முனையாகத் திகழ்ந்தது. இந்தக் காலத்தில்தான் மனித வாழ்வின் மாபெரும் மாற்றங்கள் எழுந்தன. உணவு சேகரிப்பவர்களாக வாழ்ந்த மக்கள் உணவு உற்பத்தி செய்பவர்களாக மாறினார்கள். உழவுத் தொழிலைக் கண்டுபிடித்து அதை வளர்க்கமுற்பட்டனர். இதன் விளைவாக நாடோடிகளாய் திரிந்த மக்கள் இனம் ஓரிடத்தில் குடியேறி நிலைத்த குடிகள் ஆயினர். ஆடு மாடுகளைப் பழக்கினர். மட்பாண்டங்கள் வனைந்தனர். புதிய மாறுதல்களுக்கேற்ப அவர்களின் பழங்கற்காலக் கருவிகள் அவர்களின் இன்றியமையாத தேவைகளை நிறைவு படுத்த முடியாமல் இருந்தன. அழகாக மெருகேற்றிய கல் கோடாரிகளும், வாச்சிகளும், கல் உரல்களும், திரிகைக் கற்களும், உலக்கைகளும், குழவிகளும் தீ உண்டாக்கும் கருவிகளும் உருவாக்கப்பட்டன. இந்தப் பழம் பொருள்கள் திருநெல்வேலி, சேலம், கடப்பை, மைசூர், ஐதராபாத் ஆகிய இடங்களில் கண்டெடுக்கப்பெற்றுள்ளன. மதுரை வடஆர்க்காடு மாவட்டங்களில் சில நாடோடி மக்கள் பயன்படுத்திய கல்லாயுதங்கள் கண்டுபிடிக்கப்பட்டுள்ளன. வடஆர்க்காடு மாவட்டத்தில் அகழ் ஆய்வில் புதிய கற்காலக் கருவிகளும் நடுகல் பண்பாட்டில் எழுந்த கருவிகளும் கண்டுபிடிக்கப்பட்டுள்ளன.[2] மெருகேற்றிய பளபளப்பான கற்கோடரிகளும், அழகிய மட்பாண்டங்களும் மக்களைப் பழைய

---

1 Indian Archaeology — A Review, New Delhi 1960-1961. P 18

2. தென்இந்திய வரலாறு—டாக்டர். கே. கே. பிள்ளை (சென்னை 1956—பக். 16-17.

கற்காலங்களின்று நிறைவாக வேறுபடுத்திக் காட்டுவதாய் மிளிர்கின்றன. மட்பாண்டங்களின் விளிம்பையொட்டிச் சுற்றிலும் சிவப்பு மஞ்சள் பழுப்பு வண்ணங்கள் தீட்டப்பட்டுள்ளன.

உலோக காலம்

3·5 புதிய கற்காலத்தினின்று மக்கள் உலோககாலத்திற்கு அடியெடுத்து வைத்தனர். அன்று முதல் உழவினுல் உணவுச் செழிப்பு ஏற்பட்டது. வாழ்க்கை வளமும் சிறப்பும் எய்த ஆரம்பித்தது; உலோககாலம் நாட்டுக்கு நாடு மாறுபட்டுவளர்ச்சி பெற்றது. கி. மு. 3000–ம் ஆண்டுகளுக்கு முன்பு ஆரப்பா நாகரிகத்தில் வெண்கலக் காலம் எழுந்தது என்பதை அங்குகிடைத்த வெண்கலத்தாலான கோடரிகளும் மழுக்களும் வாள்களும், வேல்களும் உறுதிப்படுத்துகின்றன. தமிழகத்தில் 2600 ஆண்டுகளுக்கு முன்பே இரும்புக்காலம் தோன்றிவிட்டது என்பதை ஆதிச்சநல்லூர் பண்பாடு எடுத்துக்காட்டுகிறது. ஆதிச்சநல்லூரில் புதைபொருள் ஆராய்ச்சி வல்லுநர்கள் அகழ்ந்து கண்டபொருள்களில் வேல், வாள், கோடரி, கத்தி, மழு போன்ற பொருட்கள் எஃகுப் பொருளால் செய்யப்பட்டதாய்க் காணப்படுகின்றன, அங்கு வெண்கலம் பொன் போன்ற பொருள்கள் சிறிய அளவில் கிடைத்துள்ளன. எஃகுதான் மனித வாழ்க்கையின், ஏன், சிறப்பாகத் தமிழ் மக்களின் வாழ்க்கையின் மாபெரும் மாற்றங்களைக் கொண்டு வந்துள்ளது. எஃகு ஆயுதங்களும் பிறகருவிகளும் ஆதியில் விலங்குகளினின்று தங்களைப்பாதுகாத்துக் கொள்ளவும் உணவு உற்பத்தியைப் பெருக்கவும் உழுதொழில், தச்சுத்தொழில், நெசவுத்தொழில்கள் நார் தொழில், பானைச்சட்டிகளை வனையும் தொழில் வீடு கட்டும் தொழில் போன்றவைகளை வளர்க்கவும் கருவிகளைச் செய்யவும் உதவின. திராவிடநாடு முழுவதும் இரும்பைப் பயன்படுத்தும் எஃகுப்பயன்பட்டு மிகப்பெரும் அளவில் பரவி எழுந்தது என்பதற்கு ஆதிச்சநல்லூரிலும் அரிக்கன் மேட்டிலும் அகழ்ந்து கண்ட பொருள்கள் சான்று தருகின்றன. கால அளவு புதை பொருள் ஆராய்ச்சி நிபுணர்கள் விஞ்ஞான ரீதியான சோதனைகளின் மூலம் கண்டுள்ளார்கள். அகழ்ந்து கண்ட எஃகினுலான மீனெறிவேல், குத்துவாள், கத்திகள், வாச்சிகள் துளைக்கருவிகள் போன்றவையும் மட்பாண்டத்தின் மீது தீட்டபட்ட ஞாயிறு, ஏணி, சீப்பு, மீன், மூவிலை வேல் போன்ற ஓவியங்கள் தமிழகத்தின் நினைவுக்கல் பண்பாட்டில் கண்டெடுக்கப்பட்டுள்ளது.

3·6 பழங்கால நடுகல் நட்டும் பண்பாட்டில் வாழ்ந்த மக்களின் சின்னங்கள் செங்கல்பட்டு மாவட்டத்தில் உள்ள குன்னத்தூரிலும் வடஆற்காடு மாவட்டத்தைச் சேர்ந்த பாலையம்பள்ளி ஆகிய இடங்களிலும் அகழ்ந்து ஆராயப்பட்டது. இவைகள் கி.மு. 300ம் ஆண்டில் நிலவிய மெகாதலிக் என்ற நடுகல் பண்பாட்டு மரபுள்ள மக்கள் காலத்திலுள்ளது என்று கார்பன் பரிசோதனை மூலம் கண்டுபிடிக்கப்பட்டுள்ளது. மெகலாதிக் கற்குவியல், புதை குழிகளும், கற்பலகையால் மூடப்பட்ட புதை குழிகளும், செங்கல்பட்டு மாவட்டத்திலுள்ள பெரும்பெயர், குன்னத்தூர், சாமூர் போன்ற இடங்களில் அகழ்ந்து ஆராயப் பெற்றுள்ளன. அமிர்த மங்கலத்தில் மண்

குவியல் புதை குழிகளும், தாழிப் புதை குழிகளும் அகழ்ந்து ஆராயப் பெற்று பல அரிய பொருள்கள் கண்டெடுக்கப் பெற்றுள்ளன.

3·7 நெல்லை மாவட்டத்தில் உள்ள ஆதித்தநல்லூரில் அகழ்ந்து கண்ட தாழிகளில் கிடைத்த மண்டையோடுகள் மனித இன ஆய்வுக்குரிய (Anthropological) சோதனைகள் மூலம் அறிஞர் ஏக்கர்மேன் (Euckerman) என்பவர் இன்றைய தமிழர்களின் மூதாதையர்கள் பழைய கற்காலத்தில் வாழ்ந்த திராவிடர்களின் வழிவந்தவர்கள் என்பதை நிலைநாட்டியுள்ளார்கள். இரும்புக் கால நினைவுக் குறிகள் அனந்தப்பூர், கடப்பை, கர்நூல் முதலிய பல மாவட்டங்களில் கிடைத்துள்ள. அனைத்திலும் ஆதிச்சநல்லூரில் உள்ளவைகள் சிறப்புடையன. இங்கு கிடைத்த இரும்பு மண்வெட்டிகளும், வேல்களும் சூலாயுதங்களும் கோடரியும் பிறவும் ஏறத்தாழ கி. மு. 2000 முதல் 1200 வரையுள்ள காலத்தைச் சேர்ந்தது.

3·8 ஆதித்தநல்லூரில், இரும்பில் ஆக்கப்பட்ட பல்வேறு விதமான ஈட்டித் தலைகள், உளிகள், மூவிலை வேல், ஈட்டிகள், இரு புறமும் கூரானவாள், குத்துவாள்கள், வேல்கள், வாச்சிகள், இரும்புத் தடிகள், அம்புத் தலைகள், பல்வேறு கத்தி வகைகள், ஆடு மாடுகளைப் பலியாக வெட்டும் வாள்கள், மண்வெட்டி, கோடரிகள், சூலங்கள், வாள் வகைகள், அம்பு முனை போன்ற கூரிய நுனி வாய்ந்த எறிவேல்(Barbed Javelins) இன்னும் பெயர் கூற முடியாத பல அபூர்வ ஆயுதங்களும், மீனெறி வேல், கைக்கோடரி நூற்றுக்கணக்கான எஃகு ஆயுதங்களும் ஏராளமான மண் சட்டிகளும் வெண்கல பாத்திரங்களும் பொன் அணிகளும் 1867-ல் ஜெர்மன் நாட்டைச் சேர்ந்த டாக்டர் ஜாகோர்(Dr. Jagore) அகழ்ந்து எடுத்துக்கொண்டு போய் ஜெர்மன் தொல்பொருள்காட்சி சாலையில் வைத்துள்ளார். 1904-ல் மெர் லூயிஸ் லேப்பிக்யூ (M.Louis Lapique) அவர்கள் அகழ்ந்து ஆய்ந்து கிடைத்த பொருள்களைப் பிரஞ்சு நாட்டில் உள்ள பாரிஸ் தொல்பொருள் காட்சியில் சேர்த்து வைத்துள்ளார். 1899 முதல் 1905 வரை அறிஞர் அவர்கள் அகழ்ந்து கண்டு பல பொருள்களை சென்னை தொல்பொருள்காட்சி சாலையில் வைத்துள்ளார்.

சமயச்சான்றுகள் :

தமிழர்கள் ஆதியில் ஞாயிறு, மலை, மரம், பாம்பு, தாய் (மாயோள்) மாயோன், வேலன், வேந்தன் வாரணன் முதலிய தெய்வங்களை வணங்கிவந்தார்கள். அப்பால் அவர்களின் அறிவு வளர்ச்சி பெற்ற காலத்தே சிவபெருமான், அம்மையப்பர், மங்கைபங்கன், சங்கரநாராயணன், ஆடவல்லான், பிள்ளையார் போன்ற பல தெய்வங்களையும் வழிபட்டு வந்துள்ளார்கள். இந்தத் தெய்வங்கள் எல்லாம் இரண்டு, நான்கு, ஐந்து, ஆறு, எட்டு, பத்து பன்னிரண்டு பதினாறு போன்று பல கைகளையுடையதாய்த் திகழ்கின்றன. இந்தத் தெய்வங்கள் கைகளில் பல்வேறு உருவங்களையுடைய ஆயுதங்கள் காணப்படுகின்றன. ஆரம்ப காலத்தில் இந்தத் தெய்வங்கள் ஆயுதங்களின் பெயரால் அழைக்கப்பட்டு வந்ததாகத் தெரிகிறது. காளி (நாராயணி

அல்லது மாயோன்) தமிழர்கள் கண்ட முதல் தெய்வம். அவள் தாயத்தெய்வம் என்று போற்றப்படுபவள். அவள் தொல் பழங்கற்காலத்திற்கும் (Solithic) முன் தோன்றியவள். எனவே அவள் தனது மக்களைக் காப்பாற்றவும், விலங்குகளை எதிர்த்துக் கொல்லவும் எலும்பை ஆயுதமாகக் ஏந்தியவள். எனவே அவள் கங்காளி என்று அழைக்கப்பட்டாள். கங்காளம் என்பதற்கு முதுகெலும்பு என்று பொருள் கூறப்படுவது ஆராயத்தக்கது. முதுகெலும்பு பகைவர்கள் மீது சாடுவதற்குப் பழங்காலத்தில் ஏற்ற ஆயுதமாக இருந்தது என்று தெரிகிறது. ஆதியில் அவளுக்கு இரு கைகள் இருந்தன என்று தெரிகிறது. சிற்ப நூற்களில் காளிக்கு இரு கைகள் இருக்கவேண்டும் என்றும் பத்திரகாளி கைக்கு பதினாறு கைகள் இருக்கவேண்டும் என்றும் கூறப்பட்டுள்ளது. நமது அகராதிகளிலும் நிகண்டுகளிலும் காளியை எண்டோளி என்று கூறப்படுவது பிற்காலத்தில் இவள் சக்தி வாய்ந்ததெய்வமாக விளங்கியதைக் குறிக்கும். இவள் பதினாறு கரங்கள் உடையவளாய் பல்வேறு ஆயுதங்களைத் தாங்கியவளாய்த் திகழ்கின்றாள். தொல் பழங்கற்காலத்தின் ஆரம்பத்தில் அல்லது அதற்கு முன்பு தாயின்ஆட்சி எழுந்திருக்கவேண்டும் அக்காலத்திலே தமிழர் சமூகத்தில் தாய்த் தெய்வ வழிபாடும் தோன்றிஇருக்கவேண்டும். இங்கு சக்கரம்,வேல்,வில், சூலம், பாசம் கத்தி போன்றவைகள் தோன்றின. பழங்கற்காலத்திலே தாய் ஆட்சிக்குப்பின் நாராயணியின் அண்ணன் அதாவது நாராயணன் ஆட்சியும் அண்ணன் (மாயோன் என்னும் நாராயணன்) வழிபாடும் தோன்றியிருக்கவேண்டும். அக்காலத்திலே மக்கள் கல்லாயுதத்தை நன்கு பயன்படுத்தித் தெரிந்திருந்தனர். மரங்களைக்கல்லாயுதங்களைக் கொண்டு வெட்டி தடிகளாக்கி அதைக்கைகளில் ஏந்தி விலங்குகளை அடித்தும் கொன்றும் வந்தனர். எனவே அண்ணன் தெய்வமாகிய திருமாலின் கையில் தடிகள் புகுந்தன. அதன்பின்னர்தான் சக்கரம் (திகிரி) தோன்றியது. திருமாலின் பஞ்சாயுதங்களில் முதலாவது தண்டும் பின்னர் வாள், தனுசு, சங்கம் சக்கரம் ஆகியவைகளும் தடிகள் உலக்கை வாள், வில் முதலியவை எழுந்தன. இவர் சாரங்க பாணி, பஞ்சாயுதத்தின் முல்லைத்தெய்வம் என்று அழைக்கப்படுவதும் சிந்திக்கத்தக்கது.[1]

4·1 அடுத்தது குறிஞ்சித் தெய்வமாகிய முருகன், இவனது முதற் பெயர் வேலன் இவன் கொற்றவைமைந்தன் எனக் கூறப்படுகிறான் இவன் மாயோன் மருகன், தண்டாயுதபாணி, மஞ்ஞை யூர்தி, குறிஞ்சித் தெய்வம் குரக்கொடியோன் என்றெல்லாம் அழைக்கப்படுகிறான்; இவனுக்கு ஐந்து தலையும் பத்துக்கைகளும் கூறப்பட்டுள்ளது. இவனது பத்துக்கைகளிலும் ஆயுதங்கள் உள்ளன. வேல், வில், தண்டம் போன்ற மரத்தினாலும், கல்லினாலும் செய்த கருவிகளே இருந்தன.

---

1 பிராம்கீய சித்திரகர்ம சாத்திரம்—தஞ்சை சரஸ்வதி மகால் வெளியிடு மானசாரம் சரஸ்வதி மகால் வெளியிடு - 9 3.

4·2 மற்றது மருத நிலத்தெய்வமாகிய வேந்தனும் கணவன் தெய்வமாகிய சிவ பெருமானும் ஆகும். சிவபெருமான் காளியின் கணவன் எனப்படுவார். இவர் கையில் சூலம் இருப்பதால் இவர் சூலப்பாணி எனப்படுவார். இவருக்கு ஆதியில் இரு கரங்கள்தான் இருந்தன. இவருக்கு ஐந்து தலைகளும் பத்துக் கரங்களும் ஏன் அதற் கும் அதிகமான கரங்களும் கைகளில் பல்வேறு ஆயுதங்களும் இருந்ததாகக் கூறப்படு கின்றன. சிவபெருமானுக்கு ஆதியில் சூலந்தான் ஆயுதமாக இருந்தது. அப்பால் பரசு, மழுவும், வில், பாசக் கயிறு, தீச்சட்டி, அம்பு, வாள், கேடயம், சக்கரம், சங்கு, கத்தி, யானைத் தந்தம், கபாலம், தடி (தண்டம்) கோடரி போன்றவைகளை அணிந்திருப்பார்[1]

4·3 வாரணன் என்னும் தெய்வம் இந்நிலத்தில் வழிபடப்பட்டது. இந்தத் தெய்வத்தின் ஆயுதம் சுறுமீன்களின் கொம்பும் மீன் எறிவேலும், கூரிய சங்கு சிற்பி களுமேயாகும்.

5·1 தமிழகத்தில் உலோக காலம் எழுமுன் செம்புப்படிவங்களோ, சீரிய சிலை உருவங்களோ கிடையாது ஆனால் தெய்வங்களும் தெய்வ வழிபாடுகளும் தோன்றி விட்டன. எனவே கொற்றவைக்கு கங்காளம், கதை போன்ற கருவிகளும், முருக னுக்கு வேலும் திருமாலுக்கு கதை, சங்கு சக்கரம் போன்றவைகளும் எழுந்துள்ளன. வேலனுக்கு வேலும் சிவபெருமானுக்கு சூலமும் மரயோனுக்கு கதையும்,மாயோளுக்கு கங்காளமும், வாரணனுக்கு சுறுமீன் கொம்பும் வைத்து வழிபடப்பட்டு வந்தது.

5·2 நமது தெய்வங்கள் கரங்களில் தாங்கி நிற்கும் ஆயுதங்களும் அதன் வண்ணம் ஆடைகள், அணிகலன்கள் போன்றவைகள் அது கற்காலத்தில் அரும்பியவைகளா உலோக காலத்தில் அரும்பியவைகளா என்பதை எடுத்துக் காட்டி நிற்கின்றன, அதோடு அத்தெய்வங்கள் மக்கள் இனம் வேட்டையாடி வயிறு வளர்க்கும் காலத்தில் தோன்றியவைகளா, மக்கள் ஆடுமாடுகளைப் பழக்கிச் சிறு தொழில்களைச் செய்து புஞ்செய் பயிர் செய்து உண்டு வளர்ந்த காலத்தில் தோன்றியவைகளா, மீன்களைப் பிடித்துத் தின்று உயிர் வாழ்ந்த காலத்தில் தோன்றியவைகளா, ஆடு மாடுகளைப் பிடித்துப் பழக்கி உழவும், பொதி சுமக்கவும் வண்டிகளை இழுக்கவும் பயிற்சியும் உழுது பயிரிட்டும் பல்வேறு கைத்தொழில்களைச் செய்து நாடு நகரங்களையும் சாலை களையும் சோலைகளையும், வீடுகளையும், மாளிகைகளையும், கோயில்களையும், தேர்களையும் கப்பல்களையும் கட்டி, மொழி இலக்கியம், போர்முறைகள், அறநெறிகள், சமய ஒழுக்கம் முதலியவைகளையெல்லாம் வளர்த்து பண்பாடுகளை வளர்த்துநாகரிக முதர் சசியுற்ற காலத்தில் தோன்றியவைகளா என்று ஆயுதங்களும் அதன் செய் நேர்த்தி யும், கைபிடிகளும், உறைகளும் ஆயுதங்களின் அமைப்பும் நன்கு புலப்படுத்துகின்றன.

இலக்கியச் சான்றுகள் :-

6·1 நமது பழங்கால சமாதிக் குழிகள் கூறும் வரலாற்றை மெய்ப்பிக்க, நமது பழங்கால ஏடுகளான தொல்காப்பியம், திருக்குறள், சிலப்பதிகாரம் போன்ற ஏடுகள்

1. சிற்பரத்தினம் - தஞ்சை சரஸ்வதி மகால் வெளியிடு (தஞ்சை) காசிய சிலபசாத்திரம்1960.

ஈடில்லாச்சான்றுகளாய்த் திகழ்கின்றன. இந்நூல் படைவீரர்கள் பயன்படுத்திய வில், கணை, வேல், வாள், கத்தி, கேடயம் போன்ற போர்க் கருவிகளைப்பற்றியும் கூறுகிறது.

'கணையும் வேலும் துணையுதும் மொய்த்தலிற் (தொல், பொரு. 1017)

"குடையும் வாளும் நாள் கோள் அன்றி (தொல் பொரு. 1016)

என்ற தொல்காப்பிய சூத்திரங்கள் பண்டைகாலத்தமிழர்கள் பயன்படுத்திய போர்க் கருவிகளைப் பற்றி நன்கு எடுத்துக்காட்டுகின்றன. திருக்குறளில் பல இடங்களில் தமிழர்கள் பயன்படுத்திய போர்க்கருவிகளைப்பற்றி எடுத்துக்காட்டியுள்ளார். பல இடங்களில் அக்காலப் போர்க்கருவிகளை உவமானமாகவும் எடுத்தாண்டிருக்கிறார் அவைகள் அடியில் வருமாறுகும்.

"உயர்வகலம் திண்மை அருமையின் ஞன்கின்
அமை வரண் என்றுரைக்கும் நூல்"

"வில்லேர் உழவர் பகைகோளினும் கொள்ளற்க
சொல்லேர் உழவர் பகை"

"கணை கொடிது யாழ்கோடு செவ்விது ஆங்கன்ன
வினைபடு பாலால் கொளல்

"வாள் போல் பகைவரை அஞ்சற்க அஞ்சுக
கேள் போல் பகைவர் தொடர்பு"

"வேல் அன்று வென்றிதருவது மன்னவன்
கோதூஉம் கோடா தெனின்"

"கைவேல் களிற்றொடு போக்கிவருபவன்
மெய்வேல் பறியா நகும்"

"உரன் என்னும் தோட்டியான் ஓரைந்தும் காப்பான்
வரன் என்னும் வைப்பிற்கோர் வித்து" —குறள்.

6·2 சிலப்பதிகாரத்தில் போர் விரர்கள் உடம்பில் அணியும் கவசம், களிற்றுப் படைவீரர்களின் தோட்டி, கைத்தளம், அரைப்பட்டிகை, வளைதடி, பன்றிமுகக் கிடுகு, கிடுகின் படம், கானப்படம் குத்துக்கோள், ஈர்வாள் முதலிய பல கருவிகளின் பெயர்கள் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளன.

மெய்புகு கவசமும் வீழ்மணித் தோட்டியும்
அதள்புனை அரணமும் அதியா யோகமும்
வளைதரு குழியமும் வால்வெண் கவரியும்
ஏனப்படமும் கிடுகின் படமும்

கானப்படமும், காழ் ஊன்று கடிகையும்
செம்பின் செய்நவும் கஞ்சத் தொழிலவும்
வம்பின் முடிநவும் மாலையிற் புனைநவும்
வேதிதை துப்பவும் கோடுகடை தொழிலவும்" — சில, மது ஊர்-169-177

நமது ஆயுதங்களும் அவற்றின் வளர்ச்சியும்:-

7·1 நமது நாட்டில், வரலாற்று முற்காலத்தில் ஆயுதங்கள் தோன்றிவிட்டன. அந்த ஆயுதங்கள் அனைத்தும் உணவைப் பெறுவதற்கே எழுந்தனவாகும். பல ஆயுதங்கள் மக்களினம் கொடியவிலங்குகளினின்று தன்னையும் தம் உறவினரையும் பாதுகாத்துக் கொள்வதற்காகப்பெற்ற தற்காப்பு ஆயுதங்களேயாகும். ஒரு சில ஆயுதங்கள் விலங்குகளைக் கொல்லவும் அதன் எலும்புகளினின்று ஊனைச் சுரண்டி எடுத்து உண்ணவும் பயன்படுத்திய ஆயுதங்களேயாகும்.

7·2 ''கல்'' அவர்களுக்கு வாழ்வும் வளமும் செல்வமும் அளித்து வருவதாக எண்ணப்பட்டது. கல்லை தங்கள் உயிர் வாழ்விற்காக இன்றியமையா கருவியாகக் கொண்டு வாழ்ந்த மக்கள் கற்கால மக்கள் என அழைக்கப்பட்டனர். புதிய கற்கால மக்கள் ஒரு உறுதியான கல்லைக்கொண்டு தட்டித் தங்களுக்கு அத்தியா வசியமான கல்லாயுதங்களை உருவாக்கிக்கொண்டனர். புதிய கற்காலத்தில் கற்களைக் கொண்டு மரங்களை வெட்டி தடிகளையும் வில்லையும், கவண்கல்லையும் ஆயுதமாக்கிக் கொண்டனர்.

7·3 ஆதிகாலத்தில் உருண்டைக்கற்கள் பகைவர்கள் மீது வீசப்பயன்பட்டது. கூரிய கற்களைக் கத்தியாகவும், வாளாகவும் வேலாகவும் பயன்படுத்தி வந்தனர். அப்பால் தடிகளையும் வில்லையும் அம்பையும் பயன்படுத்தி வந்தனர்.

7·4 மக்கள் நாளடைவில் நாகரிகமுற்று கல்லால் நிலத்தைக் கிண்டிக்கிளறி உழுது பயிரிட முனைந்ததின் பயனாக தாதுப்பொருள்களைக்காண முற்பட்டனர். அப்பால் தாதுப் பொருள்களை கூராக்க அறிந்தனர். கற்களைப் போல் தாதுப் பொருள்களையும் கல்லில் தேய்த்து கூராக்கி ஆயுதமாகப் பயன்படுத்தினர். இறுதியில் தாதுப் பொருள்களை உருக்கி வார்த்தும், தாதுப் பொருள்களை நெருப்பில் காய்ச்சி அடித்தும் பலவித ஆயுதங்களை உருவாக்கினர், அந்த ஆயுதங்களும் உணவைப் பெருக்குவதற்கே உபயோகப்படுத்தப்பட்டன.

7·5 தமிழ் மக்கள் ஆதியில் கண்ட தாதுப்பொருள்கள் பொன்னும் பின்னர் கண்ட தாதுப்பொருளை இரும்பு என்னும் அரப்பாவில் எழுந்த ஆதித்திராவிட மக்கள் கண்ட தாதுப்பொருள் செம்பு வெண்கலம் பித்தளை போன்ற பொருள்கள் என்றும் எண்ணப்படுகிறது. இந்த ஆயுதங்கள் எல்லாம் கத்தி, அரிவாள், மண்வெட்டி, குந்தாலம், கொழு, கோடரி, வாள், வேல், சூலம் தடி, உலக்கை, வில், அம்பு ஆகிய ஆயுதங்களாகவே காணப்படுகின்றன.

7 · 6 முற்காலத்தில் எழுந்த இந்த ஆயுதங்கள்எதுவும் போருக்காக எழுந்தனவல்ல, உணவைப் பெறுவதற்காகவும், உழுது பயிரிடுவதற்காகவும் எழுந்த ஆயுதங்களே யாகும். அக்காலத்தில் நிலமும் பொது உடைமையாய் இருந்தது. மக்கள் எங்கும் உறையவும் எங்கும் பயிரிடவும் உரிமை பெற்றிருந்தனர். அன்று தனி உடைமை அமைப்பு எழவில்லை.

7 · 7 மக்களின் எண்ணிக்கை பெருகியது சமூக வளர்ச்சில் நாடு, நகரம் வீடு களனி முதலியவைகள் வளர்ந்தன. சமூகத் தலைவன் தோன்றினன். படிப்படியாய் சமூகத் தலைவன் வேந்தனுக மாறினன். தனி உடமை முறை தோன்றியது. போர் பிறந்தது. உற்பத்திக்கருவிகளில் பலபோர்க்கருவிகளாக மாறின.

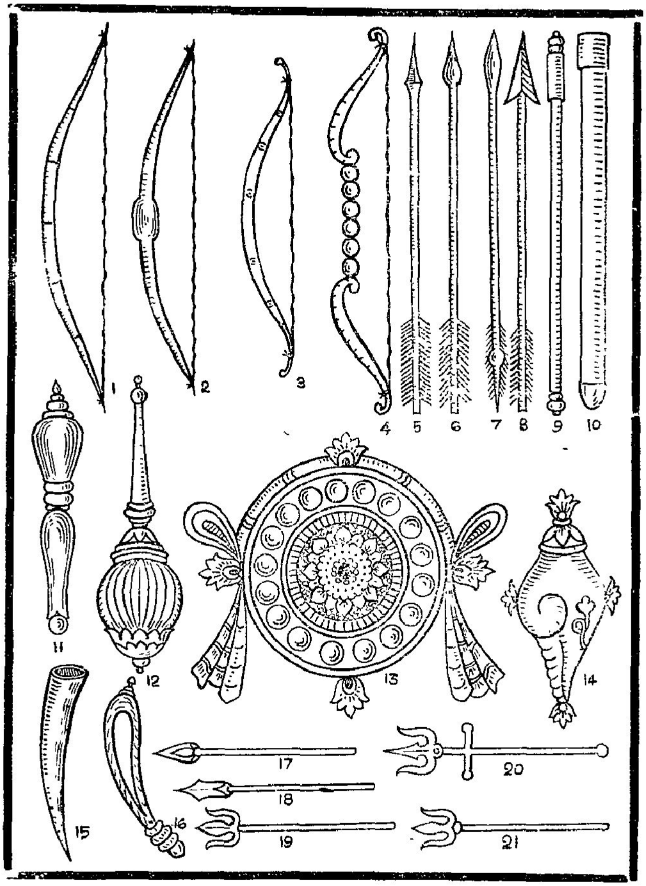
7 · 8 படைகளுக்கேற்ப ஆயுதங்களும் மாற்றம்பெற்றன. வில்லில் பல வித வில் களும் அம்புகளில் எண்ணற்ற வகையான அம்புகளும் எழுந்தன. அம்புகளுக்கு கூரிய உலோகத்தாலான தலைகள் பொருத்தப்பெற்றன. கத்திகள் வாளாகப்பரிணமித்து கை வாள், குத்துவாள், கொடுவாள், உறைவாள், உடைவாள், வளைவாள், எனப் பலவகையாய் எழுந்தன. அதே போல் வேல்களும், எறிவேல், கைவேல், குத்துவேல் சத்திவேல், மூவிலைவேல், தோமரம், ஈட்டி எனப்பலவகைப்பட்டனவாய் அபிவிருத்தி அடைந்தன. தடிகளும், உலக்கை, கதை, தண்டு, குறுந்தடி, தண்டாயுதம், ஏறுழ் என்று கோடரி, பரசு, மழு, கண்ட கோடரி என்று பலவகையாய் எழுந்தன. இப் படி ஒவ்வொரு கருவியும் பலவகைப்பட்டனவாய் வளர்ச்சி பெற்றன. வாளில் மட்டும் நூற்றுக்கு மேற்பட்ட வகை வாள்கள் தோன்றிவிட்டன.

8 · 1 இலக்கியங்களிலும், அகராதிகளிலும், நிகண்டுகளிலும் இந்தப் போர்க்கருவி கள் ஒவ்வொன்றிற்கும் சுமார் இருபதிற்கு மேற்பட்ட பெயர்கள் கூறப்பட்டுள்ளன. எடுத்துக்காட்டாக:

1) **வாள்:-** அசி, உவணி, ஏதி, கடுத்தலை, கட்கம், கண்டகம், கண்டம், கரவாளம் கரவாள், சரயகம், தூவத்தி, நவிரம், நாட்டம், நாந்தகம், புட்கரம், மட்டாயுதம், வசி, வஞ்சம், வள், வேணு எனப்படும். வளைந்தவாள், கோணம் எனப்படும். சிறு வாள், கண்டம், குறும்பிடி, சுரிகை, பத்திரம் எனப்படும். அதோடு இதன் வகைப் பட்ட கத்தியும் பலவகைப்படும்.

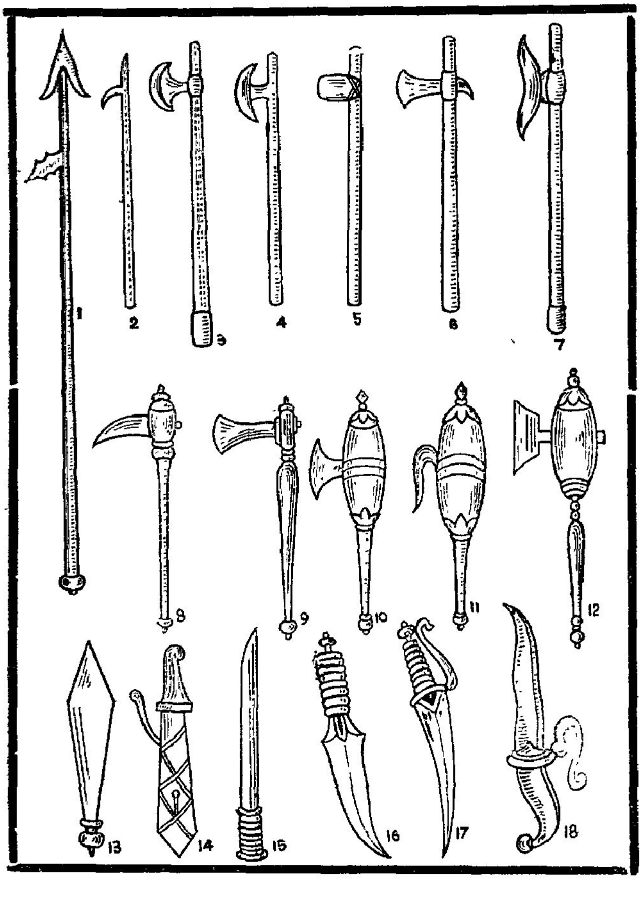
2] **வேல்:-** அயில், அரணம், உடம்பிடி, எஃகம், குந்தகம் சத்தி, ஞாங்கர், விட் டேறு, கைவேல், கப்பணம், சத்திரம், தோமரம் எனப்படும்.

பண்டைய தமிழகத்தின் போர்க் கருவிகள், படம் I



1. கார்முகம், 2. கோதண்டம், 3. துரோணம், 4. சராசனம், 5. அம்பு, 6. அத்திரம், 7. கணை, 8. சத்திரம், 9. தண்டம், 10. உலக்கை, 11. தடி, 12. கதை, 13. சக்கரம், 14. சங்கு, 15. கொம்பு, 16. பாசம், 17. வேல், 18. வேல், 19. வாயில்காப்போன்சூலம், 20, தெய்வங்களின் மூவிலைவேல் (திரிசூலம்), 21 சிவன்ஏந்தும் மூவிலைவேல் (முத்தலைவேல்)

படம் 2



1. ஈட்டி, 2. அங்குசம், 3 கைக்கோடரி, 4. போர்க்கோடரி, 5. கோடரி 6. கோடரி (மற்றொரு வகை) 7. கண்டகோடரி, (போர்க்கருவி) 8. குந்தாலம் 9. கோடரி (வேறொரு வகை) 10. பரசு, 11. இடங்கா, 12. மழு, 13. குத்துவாள் 14. சொருகுவாள், 15. உடைவாள், 16. கட்டுவாங்கம், 17. குத்துவாள் (வளைந்தது) 18. வளைந்தவாள்.

3 **சூலம்:-** கழு, கழுமுள், குளிர், சத்தி, முக்குடுமி, முத்தலை, மூவிலை எனப்படும்.
4 **தடி:-** எறும், கதை, தண்டு, தண்டாயுதம் சீர், முளைவயிரம், உலக்கை, எஃகுப் பூண்உலக்கை, குறுந்தடி — குணி எனப்படும்.

5 **வில்:-** கார்முகம், கொக்கரை, கொடுமரம், கோதண்டம், சராசனம், சாபம், சானகம், சிந்துவாரம், சிலை, தடி, தவர்தனு, துரோணம், முனி, வேணு எனப்படும். சிவனது வில் பினாகம் என்றும் திருமாலின் வில் சாரங்கம் என்றும் அர்ச்சுனன் வில் காண்டீபம் என்றும் அழைக்கப்படும்.

6 **வச்சிரம்:-** அசனி, குலிசம், சதகோடி, சதமுனை, சமயம், வச்சிரம் எனப்படும்
7 **அம்பு:-** அத்திரம், ஆசுகம், ஆவரி, கதம், கணை, காண்டம், சரம், சிலிமுகம் பாணம், வாளி, எனப்பலபெயர்கள் உண்டு.

தமிழ் நாட்டுப் போர்க் கருவிகள்:-

8·2 I **வாள்வகைகள்:-** 1 உவணி 2 ஏதி 3 கடுத்தலை 4 துவட்டி 5 நவிர் (ஏதி, நாட்டம், மட்டாயுதம், தூவத்தி) 6 நாட்டம் 7 வஞ்சம் 8 வாள் (கட்கம், கரவாளம்) 9 அரிவாள் (அரிகதிர், கத்தி) 10 கூன்வாள் (முகண்டி, சிறுவாள்) 11 கொடுவாள் (குயம், புள்ளம்) 12 ஈர்வாள் (வேதினம், கரபத்திரம்) 13 உடைவாள் (சுரிகை, பத்திரம்) 14 குத்துவாள் 15 புல்லரிவாள் (பன்னரிவாள்)

II **குறுவாள்:-** 1 குறும்பிடி 2 கைவாள் (கண்டம்) 3 கத்தி (சூரி)

III **வளைந்தவாள்:-** 1 கோணம் (அங்குசம், தோட்டி, கணிச்சி, சரணம் 2 இட்டி 2 ஈட்டி 3 கழுக்கடை

IV **வேல் வகைகள்:-** 1 அயில் (கைவேல், தோமரம், கப்பணம்) 2 அரணம் 3 எஃகம் (எறி, ஆயுதம் பீலித்தண்டு, பிண்டிபாலம்) 4 எஃகு 5 குந்தம் 5 ஞாங்கர் 7 உடம்பிடி (சத்தி) 8 விட்டேறு

V **சூலப்படை வகைகள்:—** 1 கழு (காளம், நல்வசி, மூவிலை, வேல், முத்தலை வேல்) 2 காழ் 3 இரும்புமுள் (தாறு)

VI **கோடாரி வகைகள்:-** 1 மழு (பரசு, பாலம், தண்ணம்) 2 கணிச்சி 3 நவியம் (குடாரம், கோடரி) 4 குந்தாலி, 5 குளிர், 6 தண்ணம்

VII **வில்வகைகள்:-** 1 கார்முகம் 2 கோதண்டம் 3 துரோணு 4 சராசவப்

VIII **அம்பு வகைகள்:-** *1* அம்பு (பாணம், கதிரம், பல்லம், சரம், வண்டு *2* கணை *3* கதிரம் *4* கதிர் *5* கோ *6* கோல் *7* தொடை *8* தோணி *9* பகழி *10* பள்ளம் *11* புடை *12* வண்டு *13* வாளி

IX **நாண் வகைகள்:-** *1* நாணி *2* பூரம் *3* ஆவல் *4* கொடை *5* நாரி *6* நரம்பு *7* பூட்டு

X **தண்ட வகைகள்:-** *1)* தடி (தண்டம், சீர், வயிரம், முளை, ஏறுழ், தண்டாயுதம்) *2* கதை *3* உலக்கை *4* கோல் *5* குறுந்தடி (குணில்)

XI **கேடய வகைகள்:-** *1* கிடுகு (தோலால் செய்தது) *2* பலகை (மரத்தால் செய்தது) *3* வேதிகை (தாதுப்பொருளாலானது)

8 · 9 இஃதன்றி, பூங்கருவி, நாராசம், இலைமுக்கரி வச்சிராயுதம், கிளி கடிகருவி, கவண், சிறுசவளம், பெருஞ்சவளம் சக்கரம், கைக்கட்டி, கைவிடுபடை, கைவிடாப் படை, சுவரகழ் கருவி (கன்னக்கோல்) தறினக்கயிறு (பாசம்) வலைக்கயிறு, முகண்டி, முசலம், சங்கிலி பற்றிருப்பு, கவசம் போன்று நூற்றுக்கு மேற்பட்ட கருவிகள் உள்ளன.

Pre - And Proto - Historic Cultures of Tamilnad

K. V. Raman, M. A., M. Litt., Dip. Arch.,

The early historic period of Tamilnad is fairly well-lighted, thanks to the rich and copious literature of the Sangam collection, generally ascribed to the early centuries of the Christian era. This is supplemented by the accounts of the Greko-Roman writers of the First Century, A. D. But the life and culture of the people of this region in the preceeding ages was rather shrouded in obscurity. In recent years some considerable work has been done by the field archaeologists which have yielded valuable data regarding human activity in our land in the pre-and proto-historic times. From them we come to know that Tamilnad was a home of early cultures. Man appeared here in the earlist period known to archaeologists viz., the Palaeolithic period, corresponding to the Geologists Pleistocene age and through continuous process of evolution marched ahead to higher and higher stages of civilization. The object of this paper is give a short resume of the archaeological investigations done in fields of pre-and proto-history and show how they unfold the story of the evolution of Man in Tamilnad in a larger Indian and world-setting.

A. Pre-Historic Period

It was in Pallavaram near Madras that the first pre-historic stone-tool was discovered in 1863 by Robert Bruce Foote, the father of Indian pre-historic studies. This was followed by the discovery of an extensive Palaeothic or old Stone Age site in the Kortalayar basin in Chingleput District.[1] The Kortalayar river marks the older course of its parent-river the Palar, which now

1. This was first discovered by Robert Bruce Foote and William King. Subsequent work in this area was done by De Terra and Patterson, V. D Krishnaswamy and K. D. Banerje.

flows several miles to the south. But the older river has left its indelible marks in the form of terraces which were once its beds. It is on these terraces that the vestiges of the Palaeolithic men have been found. They are among the oldest stone-implements of India, comparable in point of time to those found in the Sohan Valley in Upper India and the Narbada Valley in the Central India. They all belonged to the geological period known as the Pleistocene Age, which was in full swing some four-hundred-thousand years ago.[1]

The climate in that period was much more fierce than it is now. In areas of high altitudes like the Sohan Valley, there were long periods of extreme cold and snow-fall alternating with severe dry and warm spells. In the lower plains there were corresponding periods of heavy rainfall and desiccation. The latter feature operated in Tamilnad, which resulted in certain marked and recognisable changes in the configuration of the land, such as the formation of lateritic deposits etc. These geological formations constitute the basic framework for a chronological or stratigraphical study of the tool-bearing deposits.

The Palaeolithic tools found in the different terraces of the Kortalayar basin near Madras and particularly all places Attirampakkam, Vadamadurai, Pundi, etc have been studied in detail. The tool-types found are the handaxes, cleavers, ovates, etc. — used by the Palaeolithic man for various utilitarian pusposes like scraping and removing the flesh of the animal or for cutting the trees and fruits as well as offensive missiles. These tools are said to belong to a unique tradition called the bifacial or core tradition, as distinct from the pebble or chopper-chopping industry which preponderate in Upper India. In India, the Madras region seems to have been the focus-centre of this culture In the wider world-context, this Palaeolithic tool-tradition links South India with their counterparts in Africa and Europe where too similar handaxes and cleavers formed the basic types of the Palaeolithic tool-reperteire [2]

Palaeolithic men around Madras not only lived in the open river-ban‹ but also perhaps in the natural rock-shelters and caves. A huge natural cave which once served as the habitat of these people has been discovered in the hill-ranges near the village of Gudiam in the Kortalayar Valley. Recently, as many as sixteen rock-shelters, two of them yielding human tools, have been located in the hill-range.[3] Further work is still going on in this area under the auspicos of the Pre-History Branch of Archaeological Survey of India.

1 V. D. Krishnaswami, Stone Age in India, Ancient India No 3 (1947)
2. Ibid
3. Indian Archaeology, A Review, New Delhi, 1962-63—p. 12

The next two successive stages in the Pre-historic culture-sequence were the Middle Stone Age and the Late Stone Age. When the implements were generally smaller and made on fine-grained stones and through more advanced techniques. The types were also more varied, indicative of more refinement in habits. Tools apparently belonging to the Middle Stone Age have been found recently at a few places like T. Puduppatti, Sivarakottai in Tirumangalam Taluk of Madurai District. They are found on the banks of a stream named the Marattar. Made of jasper and other sileceous material they have tool-types like scrapers and blades.[1] Further work is called for in the area to determine their exact geological setting.

In the *Late Stone Age*, which roughly corresponds to the Mesolithic of Europe, the tool-techniques underwent further specialisation in accordance with the changing pattern of human wants and smaller and finer tools were made in a variety of shapes like the blades, points awls or borers, arrow-heads etc. Some of the earliest microlithic sites of India are found in Tirunelveli District. They are found in the sanddunes locally called *Teris* in places near the coast like Sauyerpuram, Megnanapuram, Kulathur, Nazareth, etc. in Tirunelveli District. A hunting or fishing people settled in the vicinity of the coast-line some time in the early part of the Holocene i. e. around 4000 B. C. Their tool-equipment consisted ef blades, bifacial points, lunates, arrow heads, scrapers, etc. made in quartz and chert. The pressure-flaking technique used by them for making the bifacial points was indeed unique.[2]

B. New Stone Age ;

The next landmark in the pre-historic sequence of culture is known as the *Neolithic* or the *New Stone Age*. This was the period when momentous changes occured. Man, who was till now a food-gatherer became a food-producer and introduced agricultural operations. He began to have settled society, domesticated some of the animals and used earthern vessels. His stone-implements underwent a corresponding drastic change to meet the demands of a new economy. Fine polished stone-axes, adzes, grinders, pounders etc., made of black basalt were used. A large collection of such polished stoneaxes has been made from the region along the Shevaroy Hills in Salem District.[3]

---

1. Ibid, 1960-61—p 18
2. F. E. Zeuner and Bridget Allchin. The Microlithic Sitos of Tinnevellv Dt Madras State. Ancient India, No. 12 (1956)
3. V D. Krishnaswami, The Neolithic Pattern of India, Ancient India, No 16(1960) p 57

A few stray Neoliths have come from Madurai and Coimbatore Districts.[1] But it is the North Arcot-Salem belt that has yielded a number of sites yielding Neolithic axes and a pottery of coarse grey ware, associated with it.

Recently, one of the sites in North Arcot region viz., Paiyampalli was subjected to a detailed excavation by the Archaeological Survey of India. Excavation revealed two periods—first, the Neolithic and second, the iron-using Megalithic culture. The Neolithic period was characterised by the use of polished stone-axes with pointed butt-end and the burnished grey pottery with their lips occasionally painted in red-ochre.[2] Traces of hearths have also been found. The 'Carbon-14' test made on the charcoal specimens found in the excavation has placed the Neolithic period in about 1400 B. C.[3] This is fairly in consonance with the pattern of contemporary Neolithic-chalcolithic cultures of the Deccan with which the site has many things in common. This culture ranged roughly from 1500 to 500 B. C.

C. Proto-Historic Culturers

From the Stone Age, we pass on to the Metal Age. Towards the end of the Neolithic period, indicated above, copper made its first appearance. The Neolithic folk used this metal in a restricted manner along with the stone-tools thus making it a sort of transitional phase known as the Chaleolithic culture. This transitional phase has not been found so far to be well-marked here. But it is the advent of iron that brought far-reaching changes in man's life and particularly in South India, it gave an impetus to the flowering of the Megalithic culture. Copious are indeed the evidences for the extensive spread of the iron-using culture over the entire Tamilnad its adjacent areas like Mysore, Kerala and Andhra. The Megalithic people were sturdy and imaginative who showed considerable ingenuity in making beautiful vessels by a special and advanced technique known as the "inverted firing". Their pottery is known to archaeologists as the Black-and-Red pottery. A rich repertoire of shapes in their vessels like the bowls, dishes, knobbed and funnel-shapped vessels, seed-boxes, etc., clearly attests to their sophisticated tastes. A rich variety is noted in their iron-equipments too. They used lances, daggers, knives or blades and horse-bits. For ornamentation they used beautiful etched carnelian beads. Some sort of crude symbolic engravings known as the graffiti-marks in the form of the sun,

---

1 Indian Archaeology, A Review 1958—1959

2. Indian Archaeology, A Review 1963-64.

3. Current Science, Bombay, No. 11, June 1966, pp. 276-278.

ladder, comb, fish, trident, etc. are seen over their vessels. Animal figures like the deer are also inscribed. It is interesting to note that some of the graffiti-marks have resemblance to those found in the Harappan pottery and also the chalcolithic pottery of Central India.[1]

But perhaps the most spectacular relics that the Megalithic folk have left behind are their tombs, which can be seen in almost every village of Tamilnad. In Tamilnad, three major types are noticed: Cairn-burials, Dolmenoid cists and barrows or the urn-burials.[2] So far as the writer could observe, the cairn and the cist types predominate in the north and western districts of Tamilnad like Chingleput, North Arcot, Salem, Coimbatore etc. whereas the barrows or urns preponderate in the districts of Madurai, Tirunelveli etc. oblong terracotta coffins were usually interned into the Dolmenoid cists whereas the barrows invariably contained large urns of pyriform shape with a pointed bottom. All these types of tombs have common characteristics viz., fractional and post-excarnation burials, iron implements and small vessels with some traces of grains. This practice shows that these people believed in some sort of life after death and so they equipped the grave with the weapons, etc.

Habitation sites belonging to the Megalithic people were excavated at a few places in Tamilnad such as Kunnathur in Chingleput District and Paiyampalli in North Arcot District. At the latter site, the middle phase of the Megalithic period was given circa 300 B. C. by radio-carbon test.[3] The beginning of this culture may well go to 500 B. C.

Megalithic cairn and cist burials were excavated at places like Sanur[4], Kunnathur, Perumbair in Chingleput District[5] and extensive barrows or urn-burials were excavated at Adichanallur in Tirunelveli District and Amritamangalam in Chingleput Disirict[5]. The former site has become a famous type-site The presence of a large amount of bronze materials has led scholars to think that it might belong to the early part of the Megalithic period[6].

---

1. B. B. Lal, From the megalithic to the Harappa, Ancient India No. 16 (1962) pp 4-25.
2. V. D. Krishnaswami. The megalithic Types of South India Ancient India. No. 5 (1949) pp 36 ff
3. Current Science, op cit pp. 276-278
4. N R. Banerjee and K. V Soundra Rajan, Sanur a megalithic site, Ancient India No 15 (1959)
5 Ancient India No 12 pp 31-32
6 Ibid No 9 p 110-111

It is interesting to note that strikingly similar Megalithic monuments are found in the Mediterranean and other European countries like France, Spain, Portugal, England, Germany as well as North African countries. They are found in Palestine and Iran in the Middle East. But in north and north-western India, these monuments are absent except in some isolated pockets. This may tend to show that there was a direct and lively contact between South India and the Western Countries across the seas even as early as 500 B. C. Hoimendorf, the noted anthropologist has suggested that the Megaliths of the west provided the stimulus for their South Indian counterparts.[1] But, as he has himself pointed out, there is a chronological gap between the two—the Western Megaliths belong to an earlier time, about 2000 B. C. and the South Indian ones—500 B. C.

Anthropological examination of the Adichanallur skulls done by Zuckerman has established that the Dravidians, the progenitors of the present-day Tamils, were the authors of this culture.[2] Hoimendorf is also of the same opinion.

These Megalithic practices seem to have got imperceptibly integrated into the culture of the Tamil people and continued even in the Sangam period. There are references to the different types of the Magalithic tombs in this literature. The *Tolkappiam* mentions the *Nadukal* or erected stone or menhir. The *Manimekhalai* mentions five methods of disposal of the dead which include cist-burial and urn-burials. The *Purananuru* also alludes to the practice of Urn-burials even for kings.[3] The Sangam Age is a distinguished landmark in the history of Tamilnad and heralds the beginning of the Early Historic Period.

---

1 Hoimendorf, New aspects in the Dravidian Problems paper read in the IV Session of International Congress o Anthropology, Vienna, 1952

2 S Zuckerman, The Adichanallur Skulls Madras (1930) pp 19-20

3 K. R. Srinivasan, Megalithic burials and urn-fields of South India Ancient India No 2 (1945)

Social set-up in India in the Late 18th and Early 19th Century

Dr. J. Heydrich (Berlin)

It is my aim in this paper to discuss certain aspects of the theoritical assesment of the social set-up in India in the late 18th and early 19th century. In particular, the nature of the traditional interconnection of the village community as a political and administrative institution and the set-up of government will be given reference.

The uninterrupted continuation of a particular village system has been considered the most distinguishing feature of Indian's written history until the last century. As Altekar put it: "Since earliest times, the village has been the pivot of administration in India".[1] The term village, of course, in this connection denotes the self-governing village which has been the unit of government. At the same time the term carries with it the notion of a rural corporation or of a community of people sharing common interests and rights.

By emphasizing the corporate traditions of village life not seldom an idealised picture has been drawn of the village as a harmonious social body conceived of as an almost unchangable and somewhat timeless institution of Indian society. Recent village studies, however, recognised a society split up into factions and comprising social discrepancies deeply rooted in history. To quote Baljit Singh: "The village for long has been a faction society. Factional splits are the reality and the active forces.[2] This testifies to the working of historical processes within the traditional frame work of the village communities. Hence, the existence over centuries of village communities in India does not necessarily imply a stagnation of the rural society even in the days previous to the impact of colonial capitalism. That statement gets support from the existing side by side of various types of communities in the late 18th and early 19th century. There were the pattidari and bhaiacara or the samindari communities prevailing in northern India, or the communities of the samudayam

or ganabhogam and palabhogam type (or else, the pasung karei and arudi karei communities) in the south.

From the very beginning, the term 'village community' has been used to denote a number of different forms of the rural community.[2] Those forms, as has been shown recently, apart from local varieties represented various stages of development and disintegration of the village community. In the early days of British rule in India, however, the village community was described usually as a municipality, as a rural corporation of landholders acting as an administrative as well as a political body. Authors like Munro, Wilcks, Elphinstone, Holt Mackenzie or Metcalfe when describing the little rural "republics" do not leave any doubt that by the term village community they refer to the body of full-entitled or privileged members of the rural community only. The early authors clearly recognized the existence in those "rebublics" of various social groups and of social discrepancies but otherwise, they did not pay much attention to their internal set-up.

Though well-known to the administrators and officers of the East India Company since the second half of the 18th century and described extensively by European historians of India as early as in the first decades of 19th century, the Indian village community became a separate object of research since the middle of the last century only. At that time the community sociology came into being, emerging from the school of comparative law and agrarian history of Europe. In his lectures on "Village Communities in East and West", published in 1871, H. S. Maine set himself the task of continuing the researches carried out by the German school of agrarian history founded by Maurer in the fifties[3]. The point of departure and the method applied led to certain limitations and wrong notions involved in the community theory as put up by Maurer and Maine.

Maurer came to realize the importance of the village community when he dealt with the origin of the feudal state and the history of constitution of European society in the early Middle Ages. He conceived of the village community as a territorial institution the members of which shared a common property in the land they occupied and administered their internal affairs with the help of an executive machinery of their own. In this institution, the individual was guaranteed economic as well as political rights by the membership in a community, and in course of the strengthening of the feudal order it was due only to the disintegration of the community organisation that its members were deprived of their status and subsequently to this were subject to personal

dependence from a feudal lord. Hence, the village community according to this conception is conceived of as an archaic institution antecedent to the emergence of the state and a class-ridden society of feudal type. Maurer and his followers looked at the village community as representing the constitution of society in an early period of history when public power had not yet become separated from the people who exercised government by institutions of their own. The village communities were understood to represent a stage when public administration was not yet an affair of a separate state apparatus. To Maurer the very fact of the occurrence of a community organisation seemed to indicate a basically similar "constitution" of the societies concerned which he considered comparable to each other without regard to differences of time and space.

When applying this conception to the Indian scene at the time of introduction of British rule, Maine faced full-fledged states and an elaborate administrative system based on self-governing village communities. The presence in these communities of communal forms of landholding seemed to testify to their extreme antiquity. On the other hand, they could certainly not be considered as mere survivals of a far distant period of social history. They formed integrated parts of the administrative machinery of the state and were incoporated into the mechanism of state government. Maine arrived at the conclusion that in India the process of feudalisation was not yet completed. In his view, Indian society represented an unfinished feudal set-up because of the presence in it of village communities limiting the power of the state as well as that of the feudal lord and guaranteeing their members personal independence from both. In addition to this, Indian customary law showed a domination of cooperative rights in the soil as opposed to the prevalence of individual rights on the part of medieval European society. Maine took for granted any communal form of landholding as being of ancient origin and representing archaic stage of development. He did not, for instance, investigate into the nature of the corporation in the mirasdar villages of Southern India which were not at all social institutions based on a primeval common ownership in the soil. Believing any form of communal holding to be a feature of antiquity, he thought it possible on the grounds mentioned above to equate Indian society of late 18th century to an early stage of European feudal society, spoken in terms of development.

We are leaving aside Maine's conception of development of the feudal order. Nevertheless, the question of the historical interrelationship of village

community and state as put by Maine has been touched upon repeatedly since then when attempts were made at assessing the peculiarities of historical development in India.

So far as our problem is concerned, these peculiarities may be summarised as follows. In Europe, village community and feudal order were opposed to each other in regard to their respective role in the development of feudalism. The administrative organisation of European feudalism has not been built upon the village, but on the manorial estate[4], whereas in India the self-governing village formed the unit of government. Therefrom the question arose as to the nature of interrelationship of village and state in India. That problem meanwhile has been tackled also from another angle by students of the traditional society and culture of India[5]. In this connection the concept of orthogenesis of government and administration has been applied to a certain type of traditional civilisation in which the Indian civilisation can be included. The concept is meant to denote a type of chiefs, rulers and laws "that express and are closely controlled by the norms of local culture".[6] When asking for the nature of the community-state interrelationship in Indian society at the close of the 18th century, that concept will be found useful.

In describing the principles of government under the pre-British rulers of India, the representatives of the East India Company from the very beginning realized that government and administration were interwoven very closely with the village institutions. As early as 1784, James Grant in his "Political Survey of the Northern Circars"[7] pointed out a remarkable interconnection of the representatives of the state and the village community. He distinguished two classes of officers of the state employed in revenue collection, the one of which according to his words comprised such officers "as held their appointments, rights, and privileges, by sunnads from the reigning government, with the goodwill of the ryots...".[8] To this of class of officers belonged the Desmukh or head of the district who, to quote Grant again, "was at once the agent of government the head farmer, and natural representative of the people"[9], further the Deshpande or district accountant, and the Patel or Mukaddam, the village headman[10]. The dual aspect in the position of local officers of government becomes particularly evident from the office of the village head who formed the immediate link between the community and the wider state organisation. About him the Fifth Report says: "The Potail, or head inhabitant, who has the general

superintendence of the affairs of the village, settles the disputes of the inhabitants, attends to the police, and performs the duty... of collecting the revenue within the village ..."[11]. Managing the fiscal affairs of the village and acting as police officer, the headman was under the control of the chief of the district.[12] In this capacity he himself acted as representative of the state within his village and received for his services an adequate remuneration from the state. As an arbitrator of his village the headman acted according to traditional rules and local custom, and this had never been questioned even under Muslim rule[13]. The office of the village headman, at the same time, was that of a popular representative. In this connection an observation of Buchanan deserves to be mentioned. When under the reign of Tippu in Maisur the Amildar (chief of a taluk) started to appoint the Headman in the villages adjacent to the city of Seringapatam, he could do so only after seeking for the approval of his decision by the raiyats concerned.[14]

The Patel or village headman as an hereditary officer showed close connection with the raiyats. This connection, it seems, to a large extent rested in his origin. The village head not only was a representative of his village in a political sense; he, in the traditional set-up, was himself a member of the body of resident cultivators forming the village community or the corporation of the village proper. The denomination in the early reports of the village headman as the chief raiyat or head cultivator points to this fact. It indicates at the same time that the hereditary village headman was a member of the chief cultivating caste of the respective territory. As a rule the village headman as well as hereditary officers on the district level like the Deshmukh in Maharashtra were reported to be members of the most important peasant caste. This has some bearing on the understanding of the history of Indian village community and may be used also to throw light on the nature of the relationship of village community and state in India. At the close we should like to point out this fact that apparently tallies with what has been described by M. N. Srinivas as the role of a dominant caste. The village headman as an hereditary officer of government in the traditional administrative set-up obviously owed his power not simply to legal rights derived from the state. He was a member of the dominant local group and in this capacity apart from being a government official he could act as the representative of the corporation of the village. Hence, it seems, the answer to the question how Indian society developed while the village system prevailed has to be searched for in this direction.

The village community as a traditional institution involved discrepancies of social, economic and political status. Being itself part of the set-up of public power, the community organisation became adapted to the changing historical conditions of the society as a whole. But on the other hand the peculiar features of the social history of the different areas of India found expression in the particular social structure of those little communities, and tnrough the organisation of the village community, local traditions and informal institutions became incorporated into the set-up of the feudal state.

REFERENCES

1. A. S. ALTEKAR, State and Government in Ancient India. Banaras 1955, P. 219
2. BALJIT SINGH, Next Step in Village India. Bombay 1961, P. 4
3. G. L V. MAURER, Einleitung in die *Geschichte* der Mark—, Hof—, Dorf— und Stadtverfassung under offentlishen Gewalt. *M*unchen 1854
4. See K. S. BADER, Dorfgemeinde und Dorfgenossenschaft. Weimar 1962, p. 62.
5. See McKIM MARRIOTT, Little Communities in an Indigenous Civilization In: Village India, ed. by McKIM MARRIOTT. Chicago 1955, pp. 171 — 222.
6. R REDFIELD and M. SINGER, The Cultural Role of Cities In: Economic Development and Cultural Change 3 - 1954, quoted by MARRIOTT 1955, p 182
7. JAMES GRANT, Political Survey of the Northern Circars (1784) Fifth Report, 181? Appendix No. 13
8 Ibid, p 632
9 Ibid, p 633
10 Ibid, p 634
11 Fifth Report, p 85
12 JOHN A C BOSWELL, the Menual of the Nellore District *M*adras 1873, p 269
13 Fiftn Report, p 86
14 F. BUCHANAN, (1811) A Journey from *M*adras Through the Countries of *M*YSORE, CANARA and *M*ALABAR Jn: J. PINKERTON, A General Collection of the Best and *M*ost Interesting Voyages and Travels.. Vol. *VIII*. London 1811 p. 609

Summaries of Papers in Tamil

1. *The History of Nagarathars and the Story of Silappadikaram.*

T. M. C. RAGUNATHAN

The Nattukottai Chettiars live in parts of Ramnad District in Tamilnadu Theirs is a traditional prosperous marcantile community. Their caste chronicle of comparatively recent origin, claim that they originally lived in the ancient maritime emporium in Cholanadu, Puhar and migrated to the south and settled in Pandinadu. The reasons for the migration are stated to be (1) the Pandyas invited them to settle in their kingdom and carry on inland and sea-horne trade; (2) they were persecuted by the Cholas because the rulers were jealous of the growing power that enormous wealth had given them.

Ragunathan analyses the caste chronicles and examines the rival claims in the context of the social struggles of the early Chola period as can be learned from literary sources especially Silappadikaram.

He characterises the struggle between the Nagarathars and the Crown as a struggle between the feudal power based on land-owner-ship and the power of wealth based on trade. The flourishing trade that rose in that period placed enormous wealth in the hands of the trading class. They grew so powerful as to challenge the power of the Crown and claim equality with the feudal ruling class. The struggle was now peaceful now fierce. The ruling-power often persecuted the traders, and heaped insult on them. This led them to migrate to the south where they had opportunities to carry on their grade under less rigorous conditions.

Thus Ragunathan has drawn a convincing picture of a page in the Social History of Tamil Nadu of the early centuries of the Christian era.

2. The origins of ideas that arose during the struggle for social equality of castes in Tamil Nadu.

N. VANAMAMALAI

The aim of this paper is bring out the nature of struggles of the lower castes for social equality with higher castes and what myths and new ideas that created to support their claim.

The first part of the paper deals with the material presented by caste chronicles and myths that cropped up after the middle of the nineteenth century. All castes desire equality with Brahmins. To achieve this they have to raise their status as assigned to them in the Varnashrama system according Manusmrithi and Puranas. Hence they attack the superior status of the Brahmins, The Puranas, the Manusmrithi that glorify the Brahmins are severely attacked by all caste chronicles.

The caste chronicles and non-Brahmin higher castes such as Vellalas and Mudaliars take a line suited to their station in society. They attack the superiority of the Brahmins but do not attempt to demolish the Varnashrama system. They do not desire to change the heirarchy of that system except their own inferior status to that of Brahmin in it. The claim that they are superior to Brahmins because they are Saiva Siddhanthis, a system superior to the Vedanta, but they are also superior to other castes because they follow lower vocations. In this position, they accept the social heirarchy of the Varnashrama.

The lower caste chronicles take a different line. Their caste histories were caused to be written by the wealthy sections of their communities. They desired a glorious tradition and heritage. As labour was looked down upon they wanted to demarcate themselves from the working people of their own community. So, they tried to invent a noble geneology for themselves. This they did by linking their origin to the myrhical Kings of yore such as Bharatha or proto historical Kings as Pandyas. Thus a crop of new myths of this type arose in the recent period.

There is another trend to be noticed in the caste chronicles and myths. All chronicles without exception accept the Vedas but not the Puranas and Manusmirithi. The reason is not far to seek. The earlier stratum of the Vedas arose in a period of the social life of the Aryans when class differentiation and

stratification had not yet clearly arisen. Therefore, the songs of the Rig-Veda speak of equality of all sections of the people and no particular section is enlogised as heaven-born. But, the Puranas and Manusmrithi that arose after the Varnashrma stratification had been firmly established, speak of the superior status of the Brahmins Manu lays down rules to enforce subordination of the lower Varnas to the higher Varnas. Hence, the apposition of the modern lower castes to Manu and Puranas is quite understandable.

But, only one caste stands for caste equality and takes its stand on the degnity of labour. Those who perform socialy useful labour are to be respected. The 'Pancha Karma' or craftsmen who work on gold, copper, wood, stone and iron claim that they are real Brahmins or descendants of Brahma the creator. To substantiate their claim they draw upon certain passages in Yajur Veda. It contains passages describing the genesis of five Brahmas from the Visva Brahma. The duties of the Pancha Brahmas are the crafts of the smiths. Labour, that makes life on earth possible, is the creative principle Brahma.

The Pancharmis deny the superiority of the Brahmins as maintained in the Puranas and the Manusmrithi. These texts come in for devastating crticism as the creation of the Brahmins written with a purpose to boost up their status in society, while the caste chronicles of the other castes try to upgrade their position in the caste ladder while keeping the system in tact. The myths and traditions adopted by this community aim at blowing up the system itself.

The views of those who uphold Varnashrama and the views of the craftsmen opposed to it are set-forth in their own words in documents submitted to a civil court in 1814, The arguments of the supporters of Varnashram are put-fourth in the reply to the habitation submitted by the Craftsmen to vindicate their right to conduct marriage ceremonies without a Brahmin priest under the guidance of a priest of their own caste. The petitioner, the reply and the judgment are available in a pamphlet published in 1911 by the Visva Brahma Subha, Madras.

Examining the myths and 'facts' contained in this document and comparing them with inscriptional material N. Vanamamalai concludes that:

1) Since there is no class differentiation within Panchakarma caste, their attitude to caste was one of equality for all castes unlike the views of the richer sections of other castes where class differentiation is developed to a high degree.

2) their claim to superiority is on the basis of dignity of labour;

3) they make use of the genesis stories of Yajur Veda because parts of it still praise labour and labourer;

4) they look upon Brahma as the creative principle of cosmic labour principle and claim their descent from him.

On the whole the ideas they use in their struggle against social oppression is partly Vedic and partly those that arose during latter social struggles against caste oppression in Tamil-Nadu.

---

3. The Development of the Story of Manu in Tamil Literature.

Dr. D. V. VEERASWAMY

The writer attempts to the trace chronologically the development of the story of Manu from stray references in Silappadikharam to a full fledged legend in the 19th century. The name of Manu can be associated with a king who is said to have crushed his son to death by running over a car on his body as punishment for having killed a calf under the wheels of his car. The earlier story of Sibi found in Sangam Literary works fuses with this story and the actions of both stories is attributed to Manu, a composite product of the culture of the South and the North. Later Chola monarchs claimed descent from Manu, the just and the compassionate, as indicated by the composite picture. The Peria puranam of 12th century transmuted Manu to a Saivite saint adding to the picture, piety, grace of God and intervention of God to save the saint. Thus the story took over religious overtones. The legend became complete in itself. Ramalinga Swamigal wrote a prose version adding details of names of characters and emphasising compassion more than religious sentiment.

The author concludes:

An ancient legendary king stood for the Mosaic dictum "a tooth for a tooth, and an eye for an eye". Jainism and Buddhism used this story as an illustrative parable to teach their ethical percepts. The earliest Tamil Kings claimed equality with Manu of the Sanskrit texts and later kings claimed descent from him. Saivite Bhakthi stories transmuted Manu as a Saivite saint. In the 19th century the story underwent changes and improvement, and written in final shape in prose by Sri Ramalinga Swamigal to teach compassion for all living beings. The legend od the king who crushed his son under the wheels of his car, an essentially Tamil tradition got fused with the Manu of Sanskrit tradition

4. Forms of Marriage and Relics of the past in sex life as revealed by Tamil Folk Songs.

A. SIVASUBRAMANIAN

Engels has said that monogany arose only after the rise of private property during the development of society. Before it, there existed consanguine and group marriage forms in previous non-class primitive societies. Vestiges and relics of the systems of marriage now no more in existence are to be found in the folk-lore and folk-customs of every society.

The author of this paper makes an attempt to collect instances of these relics in Tamil folk songs. He also points out how property and inheritance rights decisively influence marriage which give rise to incompatible alliances such as old men marrying young maiden, child married to young women, with the offshoot of permitted adultery of such women with men of certain degrees of relationship. In the patriarchal system, the eldest male member wields power and authority as manager of the common property of the family. The custom which was still recently prevalent in parts of north-west Tamilnadu of a father-in-law being called the father of the grand-son, the father-in-law accompanying his daughter in-law toplaces of worship and ceremonies and permitted sexual relations between them point to a past when all the daughters-in-law were considered to be the property of the father-in-law who was also the patriarch of the family.

Further research may reveal many relies of the past and help us to trace the history of marriage relations in the context of changes in social relations in the frame work of society.

---

5. An old Brahmi Inscription

MAYILAI SEENI VENKATASWAMY

The veteran scholar Venkataswamy traces the history of the dicepherment of one of the oldest Brahmi inscriptions found on a rock at Marukalthalai in Tirunelveli District. A British official stumbled upon the inscriptions in 1911 and took pains to take an estampage of it. It was wrongly considered to be in Pali language by the scholars of the Archaeology department. K. V. Subramania

Iyer worked out a key to the Southern Brahmi script and read it as a Tamil sentence. Iravadam Mahadevan improved upon the key and read all the words except the first correctly. The author of this paper reads the first word as short sound correcting the mistaken reading of other scholars thus rendering the inscription as completely intelligible. The inscription as read by him is as follows:— "*Ven Kosipan Kedupitta Kal Kanchanam*" Ven Kosipan is the name of a Jaina devotee. He caused a rock bed to be made for the use ofthe Jaina ascetics who lived in the cave where the inscription is found. Kanchanam is understood to mean a rock-bed by all other scholars. But Venkataswamy is not sure whether it refers to the bed. Venkataswamy rejects with justification the reading *Ven Kosipan* as the two words cannot unite as *Ven Kosipan* according to the gramatical rules of ancient grammar. On the other hand Ven (short) is found as prefix to a number of proper names as in Ven Boothiar, Venkorran, etc., Hence, he infers that the first word should be *Ven* (short) and cannot be *vEn* (Long).

The date of the inscription is assigned to the 2nd century B. C. by him.

---

6. An introductory note on Indian idealism.

DEVIPRASAD CHOTTOPADAYAYA

Indian idealism had always been getting revived by the superstition that it had the authority of some kind of Divine communication. Designed to despise the material world and invoked to pretend that evils and inequities therein were after all unreal, it has no other way but to rely upon Divine sanction or the other world.

Many struggles had been waged within the camp of idealism. Irrespective of their ideological differences they were indebted to each other by the fact that they drew from each.

For instance, Sankara owed much of his concepts of Brahma and illusory nature of the world to Nagarjuna, the Mahayana Buddhist. He was rightly characterised by his opponents as 'prachanna Bauddha' or disguised Buddhist. But strangely he was very critical of Buddhist philosophy. Likewise the Buddhists did not accept their debt to the Upanishads.

The differences among the idealists are not important for the materialist. What he is more concerned, to put it Lenins words, is "the point of departure".

What then was the point of departure? To discover this we must start from the Upanishads for those were the texts inwhich the idealists naively set forth their out look. A study of those texts enable us to see some-what clearly where this philosophy came from and where it proposes to lead us

The Upanishadic philosophers try to establish that the knowledge of the self is the only true knowledge and the knowledge of worldly things are not knowledge at all. The Buddhists, though claiming to be the followers of Buddha, who hated metaphysics developed this theory based on metaphysics only. Nagarjuna, the founder of Madhyamika School of Buddhism in particular built up this theory further, to prove that the material world is unreal. He even went to the extent of denying the validity of the instruments of knowledge or organs that perceive the external world themselves, thereby trying to proclaim that there was nothing in existence except 'Sunyata' or void.

Idealism was further developed entirely to rely upon dreams, dreamless sleep and ultimately on death to prove that the material world is unreal. For it was beleived that to know the self one must attain the state of complete with-drawal from the concious state or attain a state of some kind of catelepsy. Thus according to the idealist stand point the end of knowledge meant, the beginning of philosophical wisdom and infact it passed into its opposite.

What really was the source of such a philosophical outlook which stood opposed to knowledge of the world?

Dr. Debiprasad Chattopadyaya compares the social conditions of the upanishadic period to those of ancient Greece where a section of people freed themselves from manual labour and lived by the surplus produced by the slaves. The out-look of the leisured class tended to deny the world.

In the upanishadic society the kings and the Brahmins were the classes that lived by the surplus produced by the labouring class.

Upanishads are claimed to be part of Vedas. But knowledge of vedas was considered not sufficient to know self and Upanishads taught just this knowledge.

In the Upanishadic society Kshatriyas and Brahmins lived on the surp us produced by the labour of the lower caste, Kings by direct acquisition and Brahmins by getting dhanas from the former. Brahmins formulated a philosophy suited to their own interests and of their patrons.

The genuinely earlier strata of vedic literature knew neither caste distinction nor contempt for manual labour. Increasing productive activity had in fact been a persistent theme of Rigveda. Arts and crafts were considered important then.

The upanishadic Indian society was distinctly divided in to classes and knowledge was divorced from action, in contrast to the early vedic period where knowledge was nothing but action. Since knowledge and thought were developed by the leisured class, a philosophy quite separated from labour could emerge condemning the world.

This sort of world denying philosophy contained in the upanishads was further developed by the later Buddhists and Advaita Vedantists.

Debiprasad deals with the arguments currently in vogue that the upanishads are of royal origin. It is true, there are passages in the upanishads showing superiority of Kshatriyas. But the real maintainers of Upanishads (viz) Brahmins would not have left them to stand had it been felt derogatory to their dignity. He concludes that the idealist philosophy suited both of the higher castes. That was why the later Buddhists and the Avaita Vedantists taught the same idealist philosophy in spite of their mutual opposition.

Dr. Debiprasad Chattopadyaya in his comprehensive article, as a true Marxist philosopher has applied correct Marxist methodology and Historical meterialism and has arrived at a far reaching conclusions. He presents a scientific analysis of how the idealist philosophy developed stage by stage, quoting from the idealist sources themselves.

---

7. Poems left out in the Ettuthokai and Pathuppaattu.

M. ARAVINDAN

The author refers to certain poems extracts of which are quoted in the glosses of grammar texts of the middle ages and are not to be found in the anthologies of the Sangam age. A few poets are known by prefixes referring to the genre of poems they had written but there are no poems written by them referring to the content indicated by these prefixes to be found in Ettuthokai or Pattup-paattu. '*Veri Paatia Kamakkaliar*' (Kamakkaliar, who composed poems on the genre Veri.) "*Paalai Paatia Perunkadunko*", (Perunkadunko who composed poems on the genre of Paalai) are instances in point. Poets are said to have sung about a king or a mountain but no such poems referring to the same king or mountain are preserved and handed down to us in the anthologies. The author concludes that a few poems at least composed by poets who lived during the period called Sangam age have been left out in the anthologies.

8. Modern trends in Tamil Literature.

DR. RM. SUNDARAM

The author traces the development of Idealistic, Romantic, Realistic and Socialist realist trends in Tamil creative literature. The trend of portraying an imaginary golden age gave place to critical realist writing beginning with *Puthumaippiththan*. The critical realists waged a struggle against those who stood for "Art for Art's sake". A few flowers of socialist realism also blossomed in the current period.

On the other hand, as the struggles of the people for a better life developed and became sharp, the writers of the Art for Art's sake began to imitate Surrealists, Existentialists and even pornographic writers. The struggle of ideologies is at present sharp and a good opportunity has opened up for progressive writers to push hard for more and more victories.

9. Apparatus of war in ancient Tamilnadu.

A. RAGAVAN

The aim of this paper is to trace in outline the history of evolution and development of the weapons of war in ancient Tamilnadu. Though the author has not fixed any chronological limits for his study, he has begun with pre historic period and ended with the mediæval age (about 1300 A D)

He makes the following points :

(1) The primitive man during his struggle for existence discovered instruments of labour which he developed into weapons of defence and offence.

(2) The iron age man dicovered instruments varying in shape and design for different kinds of uses. He reshaped them into weapon of war.

(3) A study of iconography can reveal the various weapons in use in different periods of history if we can fix the historical times in which these gods and goddess arose and the evolution they underwent during the course of history of man in particular regions.

(4) The author has made an attempt to assign comparative periods to the weapons on the basis whether they are found associated to gods of earlier or later period as can be ascertained from the history of literature and sculpture.

At the end of the article he appends a list of weapons of different kinds, the names of which are collected from literary and other sources. The pictures indicate the shapes of weapons found on sculptural pieces in temples and museums.

Edited and Published by N. Vanamamalai M. A., L. T. at 258, Tiruchendur Road, Tirunelveli-2. and Printed by A. Nagoor Pitchai at Sri Meenambikai Press, Tirunelveli-6.

உள்ளே......

இலக்கியம்: **பக்கம்**

மணிமேகலையின் பௌத்தம் — நா. வானமாமலை 159
சங்ககாலத்து நடுகற்கள் — மயிலை சீனி வெங்கடசாமி 190
வள்ளுவரின் பொருளியல் கருத்துக்கள் — மா. பா. குருசாமி, எம். ஏ. 195
யாளி — க. ப. அறவாணன் 207
பண்டைத் தமிழகத்து மகளிர் நிலை —
வித்வான், டாக்டர் ந. சுப்பிரமண்யம், எம். ஏ. பி. எச். டி. 211

இலக்கணம், மொழியியல்:

சங்கச்செய்யுளில் யாப்பு வளர்ச்சி — க. ஜகன்னாதன் 217
வினையெச்சங்கள் — டாக்டர் ச. வே. சுப்பிரமணியன் 231
Tolkappiyar's treatment of Syntax —
Dr. S. Agasthialingom 238

வரலாறு, சமூகவியல்

இந்திய வரலாற்றை உருவாக்கும் சக்திகள் — எஸ். ஏ. டாங்கே 249
இந்திய வரலாறும் மார்க்சியக் கண்ணோட்டமும் —
அமலேந்துகுஹா 273
வாசற்படி மறியல் — ஆ. சிவசுப்பிரமணியன் 291

தத்துவம்:

சங்கரரும் சநாதனமும் — ஏ. என். சட்டநாதன் 298
வரலாற்றில் பொருள்முதல்வாதம் — வி. ஐ. லெனின். 303

மதிப்புரை: 308

சந்தா விகிதம்.

இந்தியா

ஆண்டு சந்தா ரூ. 10.

ஆயுள் சந்தா ரூ. 150.

இலங்கை

ஆண்டு சந்தா ரூ. 15

தனிப் பிரதி விலை ரூ. மூன்று

முகவரி:
ஆசிரியர், "ஆராய்ச்சி"
258, திருச்செந்தூர் ரோடு,
பாளையங்கோட்டை.